

Хачик Нишанович Момджян

ФРАНЦУЗСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ XVIII века

ОЧЕРКИ

М.: Мысль. 1983. 447 с.

Анализируются различные политические и философские течения французского Просвещения, выявляется их социально-классовая основа. Особое внимание уделено наиболее радикальному философскому направлению во французском просветительстве — материалистическому и атеистическому. Показана роль французского материализма XVIII века в идейной подготовке утопического социализма и коммунизма XIX столетия, значение идей французского Просвещения для современной борьбы против реакционного буржуазного мировоззрения. Для научных работников, преподавателей, пропагандистов, аспирантов, студентов, а также более широкого круга читателей.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие

Социально-политические и идейные предпосылки французского просвещения XVIII века

Фонтенель

Мелье

Монтескье

Вольтер

Руссо

Ламетри

Дидро

Гельвеций

Гольбах

Вольней

Марешаль

Французский материализм — один из идейных источников утопического социализма и коммунизма XIX века

Библиография

Веб-публикация: Martine-Gabrielle и редакторы библиотеки [Vive Liberta](#) и [Век Просвещения](#), 2010. Предисловие, вступительная и заключительная статьи и общая библиография собраны в один файл. Расположение авторских ссылок изменено по сравнению с оригиналом. Дополнительные ссылки даны нами. Статьи об отдельных персонажах опубликованы отдельными файлами. Ссылки для скачивания:

<http://enlightment2005.narod.ru/private/momjan.pdf>

<http://enlightment2005.narod.ru/private/diderot.pdf>

<http://enlightment2005.narod.ru/private/fontenelle.pdf>

<http://enlightment2005.narod.ru/private/helvet.pdf>

<http://enlightment2005.narod.ru/private/holbach.pdf>

<http://enlightment2005.narod.ru/private/lametrie.pdf>

<http://enlightment2005.narod.ru/private/marechal.pdf>

<http://enlightment2005.narod.ru/private/meslier.pdf>

<http://enlightment2005.narod.ru/private/monts.pdf>

<http://enlightment2005.narod.ru/private/rousseau.pdf>

<http://enlightment2005.narod.ru/private/volney.pdf>

<http://enlightment2005.narod.ru/private/voltaire.pdf>

Предисловие Редакции философской литературы

Рецензент — доктор философских наук В. Н. КУЗНЕЦОВ

Французское Просвещение XVIII века явилось важным поворотным пунктом в духовном развитии человечества, весомой победой науки, разума над антинаучным, религиозно-мистическим мировоззрением. Отважные деятели века Просвещения подвергли острой критике ущербные социально-экономические и политические отношения феодализма, деспотическую монархическую власть, правовые, политические, философские, религиозные концепции, защищавшие неограниченное господство феодальных сословий над народом.

Задолго до гибели феодализма, феодального образа жизни, всей системы крепостнических привилегий, всей совокупности уцененных уже историей ценностей старого общества, его политические и правовые нормы, этические и эстетические кодексы были развенчаны французскими просветителями XVIII века. Неотразимой была сила этой революционной критики, ибо она выражала гнев, чаяния и надежды не только предреволюционной буржуазии Франции, но и всего угнетенного французского народа. Характеризуя французское Просвещение XVIII столетия, его наиболее радикальных представителей, Ф.Энгельс писал: «Великие люди, которые во Франции просвещали головы для приближавшейся революции, сами выступали крайне революционно. Никаких внешних авторитетов какого бы то ни было рода они не признавали. Религия, понимание природы, общество, государственный строй — все было подвергнуто самой беспощадной критике»¹, Ф.Энгельс с полным основанием констатировал, что во Франции XVIII столетия «философская революция предшествовала политическому перевороту»².

Французское Просвещение XVIII века явилось историческим и логическим продолжением духовных ценностей эпохи Ренессанса, передовой общественной мысли Италии, Англии и Голландии XVI—XVII столетий, французского свободомыслия предыдущей эпохи. Разумеется, французское Просвещение XVIII века нельзя рассматривать как простое продолжение предшествующих прогрессивных социально-политических, философских, этических и эстетических идей, ибо оно отражало более высокий этап борьбы против феодализма и абсолютизма. Радикализм разрыва с феодальной действительностью во Франции XVIII века должен был определить и определил радикализм, новизну антифеодальных идей французских просветителей.

Важно отметить также выдающуюся роль французского Просвещения, и в особенности его материалистического крыла, в развитии естественных и общественных наук. Опираясь на достижения своей эпохи, просветители в свою очередь стимулировали дальнейшее развитие научной мысли, вооружали ее передовой методологией, отвергали все разновидности идеализма,

агностицизма; всякие попытки объяснить реальный мир, выходя за его пределы и прибегая к иррациональным, религиозно-мистическим построениям.

Не только во Франции, но и там, где велась борьба за упразднение феодальных отношений и феодально-клерикального мировоззрения, идеи французского Просвещения содействовали освободительной борьбе, историческому прогрессу, утверждению новых общественных отношений. В числе многих других передовые люди России, поднявшиеся на борьбу против царизма, крепостничества, господствующей религии и церкви, против обскурантизма, брали на вооружение лучшее из наследия французского Просвещения.

В свою очередь реакционеры различных оттенков и направлений считали своим долгом принижать и опровергать идеи французского Просвещения, и в особенности французских материалистов и атеистов XVIII века. Еще до революции 1789–1794 годов королевская власть, католическая церковь преследовали глашатаев свободы и разума, бросали их в тюрьмы, вынуждали покидать родину, сжигали их труды рукой палача, рассчитывая, видимо, испепелить на кострах «нечестивые и мятежные» идеи и призывы.

Знаменательно, что французская буржуазия, ставшая господствующим классом, вскоре отреклась от идейного наследия просветителей, стала выхолащивать революционный дух творчества Вольтера, Руссо, Дидро, Гольбаха и других столпов Просвещения.

За последние два столетия идеологами реакционных классов во Франции и за ее пределами, а также верными слугами католической церкви, людьми, откровенно враждебными материализму и атеизму (такими, как Лагарп, Дамирон и сходные писатели), создано немало работ о французском Просвещении, и в особенности о французских материалистах XVIII века, с единственной целью – исказить и принизить сущность их исторической роли, теоретически развенчать и обезвредить их идеи.

Авторы книг по истории материализма и атеизма – сторонники идеалистической философии (Ф.Ланге, Ж.Сурн, Ф.Маутнер, Д.Робертсон и др.) привлекли немалый фактический материал по истории французского Просвещения и в определенных границах расширили наши знания, но, несмотря на заверения в своей объективности при оценке исследуемых проблем, в действительности исказили суть идей французского Просвещения, и в особенности французских материалистов XVIII века. Отсутствие в произведении Мелье, Ламетри, Дидро, Гельвеция, Гольбаха спекулятивной гносеологии идеалистического толка считалось достаточным основанием для того, чтобы отказать французским материалистам в звании философов. Французский материализм в этих книгах расценивался как выражение наивной веры в объективное существование внешнего мира, как разновидность наивного, «немыслящего» реализма и т.п. Ланге, Сури и другие неокантианцы пытались доказать «бесплодный» характер материализма, отсутствие в нем «конструктивных» идей. Обрушиваясь на французский материализм, буржуазные историки философии неизменно связывали это с борьбой против современного им материализма – материализма Маркса, Энгельса, Ленина.

Другая группа буржуазных исследователей французского Просвещения, и в особенности его материалистического крыла (П.Жане, С.Рейнак, П.Ланфрей, А.Кейм и др.), ставила задачу реабилитации деятелей французского Просвещения, французского материализма XVIII века в глазах реакционной буржуазии, но осуществляла эту реабилитацию путем выхолащивания революционной сущности учений Дидро, Гельвеция, Гольбаха и их единомышленников, путем отрицания их материализма и атеизма.

Отвергая нигилистическое отношение к передовому культурному наследию, классики марксизма-ленинизма по достоинству оценили роль прогрессивных идей

прошлого. Создатели нового революционного учения, новой материалистической философии отнесли к предыдущей революционной мысли с глубоким интересом. Творцы новой, высшей формы материализма – Маркс и Энгельс высоко оценили историческую роль французского Просвещения, французского материализма, отстаивали их от нападков идеалистов и фидеистов.

Уже в «Святом семействе» Маркс и Энгельс выступили против Бруно Бауэра, который стремился с гегельянских позиций принизить роль французского материализма XVIII века в критике и разоблачении всей системы Феодализма и феодально-религиозной идеологии, превратить его в простую разновидность спинозизма. В сжатом и поистине гениальном очерке развития материализма XVII–XVIII веков Маркс раскрыл коммунистические тенденции материализма, историческую и логическую связь между французским материализмом XVIII века и утопическим социализмом Сен-Симона, Фурье, Оуэна и их лучших последователей.

Мы уже отметили высокую оценку Энгельсом французского Просвещения XVIII века в подготовке французской буржуазной революции 1789–1794 годов. Добавим к сказанному, что Энгельс настойчиво рекомендовал использовать наследие передовых мыслителей Франции XVIII века в борьбе рабочего класса, народных масс против капиталистического строя, который поддерживает многое из того, что было предметом ожесточенных атак великих представителей французского Просвещения.

Эта важная мысль Энгельса была поддержана и развита Лениным. В статье «О значении воинствующего материализма» Ленин обратил особое внимание на то, что наиболее передовые французские мыслители XVIII века сделали из материализма прямые, неприкрытые атеистические выводы, превратили материалистическую философию в идейное оружие борьбы против крепостничества в учреждениях и идеях. Ленин призывал широко распространять боевую атеистическую литературу XVIII века и выражал уверенность, что «бойкая, живая, талантливая, остроумно и открыто нападающая на господствующую поповщину публицистика старых атеистов XVIII века»³ не утратила своей силы в борьбе против религиозных заблуждений. Отказ от использования этого наследия вследствие его якобы устарелости, ненаучности, наивности и т.п. Ленин называл проявлением «ученой» софистики, прикрывающей либо педантизм, либо полное непонимание марксизма. Ленин писал: «...чураться союза с представителями буржуазии XVIII века, т. е. той эпохи, когда она была революционной, значило бы изменять марксизму и материализму...»⁴

Ленин осуществлял этот союз, когда в труде «Материализм и эмпириокритицизм», разоблачая махизм, ссылаясь на борьбу материалиста Дидро против субъективного идеалиста Беркли. На примере великого материалиста Дидро Ленин показывал, каким должно быть научное, материалистическое понимание и решение основного вопроса философии – вопроса об отношении мышления к бытию.

Попытки искажения взглядов французских материалистов подверглись Лениным решительной критике. Известно, как резко он критиковал А.М.Деборина, пытавшегося в статье «Диалектический материализм» приписать французским материалистам что-то вроде кантовского противопоставления «вещи в себе» явлениям и на этой основе причислить этих мыслителей к «умеренным» агностикам.

По достоинству оценивая значение французского Просвещения, и в частности французских материалистов XVIII века, рассматривая материализм Дидро и его единомышленников как важный этап развития передовой философии, защищая ее от нападков религиозно-идеалистического лагеря, классики марксизма-ленинизма одновременно вскрыли историческую и

классовую ограниченность этого материализма, его слабые стороны, отсутствие у его представителей диалектического метода и материалистического взгляда на историю, на общественные отношения. Высоко оценивая историческую роль французского Просвещения, и в частности французских материалистов, их важное место в истории прогрессивной мысли, подчеркивая возможность и необходимость использования марксистами достижений материалистической и атеистической мысли Франции XVIII столетия, классики марксизма-ленинизма указывали тем не менее на неправомерность стирания принципиальных граней между домарксовским и марксистским материализмом.

Оценки классиками марксизма-ленинизма достоинств и исторически обусловленных недостатков французского Просвещения, их настойчивые рекомендации изучать и широко использовать наследие выдающихся мыслителей дореволюционной Франции в борьбе рабочего класса, его коммунистического авангарда за социализм обусловили повышенный интерес советских и зарубежных марксистов к деятелям века Просвещения.

В своей борьбе против современного идеализма и фидеизма марксисты вправе рассматривать передовых мыслителей дореволюционной Франции XVIII века в качестве своих идейных предшественников и союзников. Это и понятно, ибо современный идеализм восстанавливает по существу всю сумму несколько отредактированных и модернизированных идеалистических и мистических идей, в борьбе против которых сложился и развивался французский материализм XVIII века. Так, если французские материалисты утверждали детерминированность человеческого сознания и воли внешним, объективным миром, пытались объяснить формирование интеллектуального и морального облика людей внешней средой, пусть даже непоследовательно научно понятой, то экзистенциализм и другие идеалистические учения нашего времени провозглашают абсолютный разрыв между средой и личностью. Человек, согласно экзистенциализму, — замкнутая система, не испытывающая никакого влияния социальной среды; он абсолютно свободен, руководствуется только своими имманентными желаниями, стремлениями и не нуждается ни в каких моральных нормах. Этими утверждениями многие представители экзистенциализма пытаются обосновать буржуазный индивидуализм и агрессивный эгоизм.

Французские материалисты XVIII века изменение внешних условий (по тем временам — феодальных отношений) считали предпосылкой физического и духовного возрождения и совершенствования людей. Современный же идеализм, как и идеализм вообще, отрывая человека от социальной среды, возлагая на него полную ответственность за свою судьбу, за свои невзгоды и страдания, желает отвести гнев поработанных масс от капитализма— этого истинного виновника их безмерных невзгод и мучений.

Если французские материалисты XVIII века верили в возможность преобразования жизни на разумных началах и морального совершенствования человека, то их современные критики стремятся отнять у людей веру в возможность лучшей жизни на земле.

Превращая человека в замкнутую биологическую систему, наделенную якобы раз и навсегда данными расово обусловленными качествами, свободными от всякого внешнего воздействия, современная реакционная буржуазная философская мысль пытается увековечить расовое и национальное неравенство, господство «высших» рас над «низшими», неизбежность вековой вражды и войн между народами. Могут ли пропагандисты этих человеконенавистнических идей не метать громы и молнии против Дидро и Гельвеция, которые — пусть утопично, но искренно и честно — мечтали о равенстве рас и национальностей, искали пути к вечному миру между народами?!

При всех важных различиях существует преемственная связь между прогрессивной, революционной марксистско-ленинской философской мыслью и взглядами французских просветителей XVIII века. Это отлично осознают современные философские и политические реакционеры. Для них борьба против французского материализма, французского просветительства XVIII века составляет часть острой борьбы против современного материализма — диалектического материализма. Характерен в этом отношении следующий эпизод. Когда в октябре 1940 года гестаповцы схватили и бросили в тюрьму ученого с мировым именем, убежденного сторонника диалектического материализма физика Поля Ланжевена, нацистский полковник Бехмельбург откровенно заявил: «Для нас вы являетесь таким же опасным человеком, какими были энциклопедисты XVIII века для старого режима»⁵.

С полным основанием теоретики Французской коммунистической партии не скрывают своего родства с передовыми революционными идеями XVIII века, открыто заявляют, что коммунисты Франции являются продолжателями рационалистических и материалистических традиций великих энциклопедистов XVIII столетия. В одном из своих выступлений Морис Торез заявил: «Мы — законные наследники революционной мысли энциклопедистов XVIII века, философского материализма Дидро, Гельвеция, Гольбаха. Мы продолжаем дело тех, кто боролся в первых рядах человечества, а вырождающаяся буржуазия превозносит писания эстетов, напоминающих щеголей старого режима»⁶.

Вкратце охарактеризованная нами неутрачивающая борьба вокруг идейного наследия французских просветителей XVIII века показывает, насколько актуальными являются последовательно марксистский анализ наследия французских энциклопедистов XVIII века, разоблачение лжи, нагроможденной реакционными историками философии, различными буржуазными идеологами для дискредитации важной страницы истории свободомыслия, материалистической философии и атеизма, каковой является французское Просвещение XVIII столетия.

В числе многих других историков философии автор настоящего труда в течение четырех десятилетий работал над освещением ряда существенных сторон наследия французских просветителей XVIII века с желанием дать более или менее целостную оценку этого наследия. Предлагаемая вниманию читателей работа является совокупностью опубликованных автором в разное время очерков о французских просветителях. Естественно, эти очерки доработаны, дополнены на основе новой научной информации, с учетом новых подходов к исследуемому предмету.

Интерес автора к французскому Просвещению, и в особенности к французскому материализму XVIII века, был обострен отмеченными уже непрекращающимися нападками реакционных буржуазных и ревизионистских идеологов на Дидро, Гельвеция, Гольбаха и их единомышленников. Выпячивая исторически обусловленные недостатки французского материализма и атеизма, искажая и перечеркивая его бесспорные достоинства, буржуазные идеологи наших дней, ренегаты типа Р.Гароди стремятся поставить под сомнение познавательную ценность материалистической философии, дискредитировать атеистическое мировоззрение. Эти открытые или замаскированные нападки на материалистическую философию и атеизм, естественно, направлены не только против прошлых ступеней развития материалистической философии, но и против материализма и атеизма вообще, и в первую очередь против философии марксизма-ленинизма. В этих условиях защита прогрессивной роли материалистической и атеистической французской философии XVIII века превращается в органическую часть современной идеологической борьбы против враждебных марксизму-ленинизму течений.

Хотелось бы оговорить некоторые другие причины, побудившие нас вернуться к исследуемой проблеме.

Известно, что французское Просвещение, направленное в целом против феодализма и абсолютизма, состояло из различных по политической и философской радикальности учений. Так, представители старшего поколения просветителей – Монтескье и Вольтер, выражавшие умонастроение верхушечных слоев дореволюционной французской буржуазии, ее стремление к постепенному реформированию феодального общества на путях классовых компромиссов по образцу соседней Англии с ее конституционно-монархическим политическим управлением. Они стремились к узаконению прав буржуазии, но не ставили вопрос о ликвидации феодального сословия. Они рассчитывали на «разумное сочетание» интересов буржуазии и феодалов. В соответствии со своими умеренно прогрессивными политическими взглядами Монтескье и Вольтер не выходили за пределы деизма, открыто не отстаивали атеистическое мировоззрение.

Идеологи основных масс дореволюционной французской буржуазии – Дидро, Ламетри, Гельвеций, Гольбах, их единомышленники и соратники в принципе отрицали феодальную собственность и феодальные привилегии, отвергали деспотическую монархическую власть, выступая при этом, правда, за просвещенный абсолютизм. Дидро и его друзья отвергали все формы идеализма и религии, открыто отстаивали материалистическую философию и атеизм.

Значительно острее в политическом плане выступали идеологи народных низов. Один из них – выдающийся мыслитель эпохи Жан Мелье – отвергал не только феодальную, но и всякую частную собственность, защищал коммунистический идеал, правда, в его утопическом толковании. Мелье был сторонником бескомпромиссного материализма и атеизма. Его идеи сыграли выдающуюся роль накануне и в период французской буржуазной революции 1789–1794 годов.

Самостоятельным и влиятельным направлением во французском Просвещении было руссоянство. Известно, что многие руководители якобинской диктатуры, и в их числе Робеспьер, были сторонниками идей Руссо. Выражая интересы городской и деревенской мелкой буржуазии, Руссо отстаивал эгалитаризм – равное распределение частной собственности среди граждан, утверждение подлинного народовластия, программу мер по коренному улучшению жизни простого народа. Вместе с тем в вопросах философии и религии Руссо не придерживался материализма и атеизма, не шел дальше своеобразного деизма.

При подготовке к печати настоящих очерков автор, выявляя то общее, что было свойственно французскому просветительству, попытался лучше, четче обнаружить внутреннюю дифференциацию идей Просвещения, отличительные черты мировоззрения Мелье, Вольтера, Дидро, Руссо с учетом классовых основ идеологических позиций названных мыслителей и их единомышленников.

При обновлении и уточнении ранее опубликованных очерков мы стремились освободиться от излишне прямолинейных констатации связей между идеями просветителей и их классовой позицией. Сейчас, как и раньше, мы считали и считаем правильным утвердившийся взгляд, согласно которому французский материализм в конечном счете выражал умонастроения, чаяния и ожидания дореволюционной французской буржуазии. Эта истина не может быть поставлена под сомнение. Однако в рассматриваемый период французская буржуазия в борьбе против феодализма и абсолютизма выражала не только свои узкоклассовые интересы, но и интересы всего поработанного народа, поскольку дореволюционная французская буржуазия в тех исторических условиях в массе своей выступала как часть народа.

Эту историческую истину Ленин выразил в следующих словах: «Нельзя забывать, что в ту пору, когда писали просветители XVIII века (которых

общепризнанное мнение относит к вожакам буржуазии), когда писали наши просветители от 40-х до 60-х годов, все общественные вопросы сводились к борьбе с крепостным правом и его остатками. Новые общественно-экономические отношения и их противоречия тогда были еще в зародышевом состоянии. Никакого своекорыстия поэтому тогда в идеологах буржуазии не проявлялось; напротив, и на Западе и в России они совершенно искренно верили в общее благоденствие и искренно желали его, искренно не видели (отчасти не могли еще видеть) противоречий в том строе, который вырос из крепостного»⁷. Нужно сожалеть, что это важное указание Ленина временами не в полной мере учитывалось при наших попытках найти классовые основы исследуемых идей. **Излишняя прямолинейность решения этой задачи способна была привести и приводила к неточностям.** При подготовке к изданию очерков, посвященных французским просветителям, автору пришлось уточнить некоторые оценки исторической ограниченности французского просветительства, французского материализма XVIII века. Известно, что французский материализм относится ко второй исторической форме материализма, которая осталась на позициях метафизики. В работе «Развитие социализма от утопии к науке» Энгельс отметил, что почти для всех французских просветителей был характерен метафизический способ мышления. Исходя из этого высказывания, исследователи традиционный относили французских просветителей к метафизикам, считали их далекими от диалектического видения мира. Однако Энгельс отнюдь не отрицал наличие элементов диалектики в произведениях французских просветителей. Он писал: «...Вне пределов философии в собственном смысле слова они смогли оставить нам высокие образцы диалектики; припомним только «Племянника Рамо» Дидро и «Рассуждение о происхождении неравенства между людьми» Руссо»⁸. Энгельс счел возможным ограничиться лишь двумя примерами для обоснования своей мысли. При желании он, конечно, мог бы упомянуть целый ряд работ Дидро и Руссо, а также произведения Вольтера, Ламетри, Гельвеция, Гольбаха и их единомышленников:

Важно отметить, что и Ленин указывал на образцы блестящей диалектической мысли у французских просветителей XVIII века. Так, в работе «Материализм и эмпириокритицизм» он отмечал, что Дидро вплотную подошел «к взгляду современного материализма»⁹.

Нам представляется, что не следует вопреки исторической истине превращать вторую историческую форму диалектики, домарксовскую диалектику, в полное достояние немецкого классического идеализма. Факты дают основание утверждать, что в недрах метафизического материализма XVII–XVIII веков формировались диалектические идеи, которые в тех исторических условиях не сложились, да и не могли сложиться в сколько-нибудь целостный метод исследования природы и общества. В этом нет ничего удивительного. Материалистическая философия, которая по своей сущности стремится правдиво воспроизвести объективный мир, не может не уловить и не отразить какие-то диалектические явления, процессы. И вообще было бы невероятным, чтобы идеологи революционного класса – французские просветители XVIII века, которые обосновывали необходимость коренного преобразования жизни, упразднения старых порядков и перехода к более разумно организованному обществу, которые стремились объяснить развивающуюся природу, не выходя за ее пределы, исключили бы полностью отдельные мысли о диалектическом развитии.

В предлагаемых очерках вопрос об элементах диалектики в произведениях представителей французского Просвещения освещается на основе значительного фактического материала.

Не оставлен без внимания и другой важный момент – наличие отдельных элементов материалистического понимания истории у ряда французских

просветителей, особенно в учении о формирующей роли среды по отношению к личности. Мысль о том, что человек является продуктом жизненных обстоятельств, конечно, была глубокой мыслью. Такой подход к проблеме вступал в противоречие с идеей всегда себе равного абстрактного человека.

Подчеркивание роли среды в формировании человека принимало достаточно конкретную форму, когда Гельвеций и другие воспитание разумного, доброго и деятельного человека ставили в связь с упразднением неразумных и бесчеловечных феодальных порядков, деспотической формы правления.

Отдавая должное французским просветителям в постановке вопроса о роли среды в формировании личности, нельзя вместе с тем не отметить, что поднятый вопрос не был ими сколько-нибудь глубоко и последовательно решен. Как заметил Плеханов, у просветителей не было однозначного решения этого вопроса, ибо, с одной стороны, среда у них формирует личность, а с другой – сама среда является продуктом сознания и воли личности, точнее, великой личности. Важно отметить также, что, говоря о внешней среде, просветители были далеки от понятия социально-экономических отношений. Деятельная среда не совокупность объективных социально-экономических отношений. Под средой в первую очередь подразумевалась форма политического правления: монархия, конституционная монархия, демократия и т.п. Конечно, превращение политического фактора в решающий фактор формирования людей еще очень далеко от материалистического понимания истории. И тем не менее даже противоречивая постановка проблемы среды и личности, поиски более глубокого ее решения приближали к научному истолкованию общественной жизни.

Так же примерно обстояло дело и с материальными интересами, которые, с точки зрения Гельвеция, Гольбаха и других, являются движущей пружиной личных и общественных поступков. И в данном случае просветители были далеки от мысли объяснять возникновение реальных людских интересов в конечном счете объективными экономическими отношениями. Но превращение личных интересов в главный побудительный мотив деятельности людей открывало плодотворные научные перспективы. Уже французские историки времен реставрации, опираясь на учение о роли интересов в общественной жизни, пытались рассмотреть французскую буржуазную революцию 1789–1794 годов как столкновение сословных интересов.

Приближаясь к научному пониманию общественной жизни, Дидро, Гельвеций, Гольбах, Барнав и другие уделяли большое внимание формам хозяйствования (собираТЕЛЬский образ жизни, охота, земледелие и т.п.), рассматривая их как факторы, объясняющие многие бытовые, культурные явления. Невысокое развитие интеллекта и бедность языка отдельных сообществ Гельвеций объяснял низким уровнем производственной деятельности, примитивностью орудий производства. К сказанному можно добавить идеи французских просветителей о роли индустрии, промышленного развития в общественном прогрессе.

Завершая эти предварительные: замечания, хотелось бы подчеркнуть, что автор не претендует на полное освещение жизни и творчества деятелей французского Просвещения XVIII века. В книге отсутствуют имена ряда видных представителей века Просвещения. Не все очерки написаны с одинаковой обстоятельностью. Объясняется это тем, что автор не имел возможности исследовать с необходимой полнотой жизнь и творчество всей когорты выдающихся деятелей французского просветительства XVIII столетия.

Названия очерков – «Фонтенель», «Мелье», «Вольтер», «Ламетри» и т.д. – не связаны, естественно, со стремлением дать всестороннюю и обстоятельную характеристику взглядов рассматриваемых мыслителей (уже объем книги исключает такую попытку). Избранная нами литературная форма – очерки –

позволяет сосредоточить внимание на тех или иных сторонах творчества французских просветителей, которые, с нашей точки зрения, представляют особый интерес. Так, в очерке, посвященном Руссо, мы выделяем вопрос о диалектике в социально-политических размышлениях французского мыслителя; в очерке о Ламетри делается попытка подчеркнуть естественнонаучное обоснование мыслителем материализма; в некоторых очерках рассматриваются несколько аспектов творчества философа.

1 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.19, с.189.

2 См. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.21, с.273.

3 Ленин В.И. Полн.собр.соч., т.45, с.26.

4 Там же, с.28.

5 La Pensee, 1947, N 10, p.9.

6 Торез М. Сын народа. М., 1960, с.96.

7 Ленин В.И. Полн.собр.соч., т.2, с.520.

8 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.19, с.202.

9 См. Ленин В.И. Полн.собр.соч., т.18, с.28.

Социально-политические и идейные предпосылки французского Просвещения XVIII века

В XVIII столетии Франция стала ареной нарастающей борьбы между отжившим свой век феодальным строем и развившимся в его недрах капитализмом. Росло и крепло широкое антифеодальное движение, которое в своем поступательном развитии должно было привести к уничтожению феодальных отношений и к победе буржуазного строя. «Победа буржуазии означала тогда, – писал К.Маркс, – победу нового общественного строя, победу буржуазной собственности над феодальной, нации над провинциализмом, конкуренции над цеховым строем, дробления собственности над майоратом, господства собственника земли над подчинением собственника земле, просвещения над суеверием, семьи над родовым именем, предприимчивости над героической ленью, буржуазного права над средневековыми привилегиями»¹.

В то время, когда в результате развития капиталистического способа производства буржуазия успела уже превратиться в достаточно влиятельную силу в экономике страны, вся полнота власти еще продолжала оставаться в руках господствующих феодальных сословий – дворянства и духовенства. Светская и духовная аристократия, составлявшая не более одного процента населения Франции, владела более чем третьей частью земли и держала в кабале многомиллионные массы французского крестьянства. Многочисленными феодальными поборами и повинностями она грабила французскую деревню и обрекала ее на упадок и разорение. «...Феодальное право узаконило захваты, простиравшиеся на все силы природы, на все растущее,двигающееся и дышащее. На воду рыбных рек, на пылавший в печи огонь, на котором пекся жалкий хлеб, содержащий в себе примесь овса и ячменя; на

ветер, приводивший в движение мукомольные мельницы; на вино, сочившееся из виноградных тисков... Крестьянин не мог ни выйти на дорогу, ни перебраться через речку по шаткому деревянному мосту, ни купить на сельском рынке аршин сукна или пару деревянных башмаков, не наталкиваясь при этом на каждом шагу на хищных и скаредных феодалов»².

Чем больше деградировало феодальное хозяйство, тем настойчивее аристократия стремилась приумножить свои привилегии. К XVIII веку господствующие феодальные сословия Франции представляли собой паразитический нарост на теле нации. Они были свободны от всякой общественно полезной деятельности. Большинство феодалов покинуло поместья и прожигало жизнь в городах, передоверив все хозяйственные функции наемным управляющим. Земельная аристократия не проявляла никакого интереса к рациональной организации сельского хозяйства и вооружению его более совершенными орудиями производства. Существовавшие законы запрещали аристократии заниматься торгово-промышленной деятельностью, что еще более содействовало паразитизму господствующего класса, который поглощал значительную долю общественного дохода. Под страхом наказания королевская власть принуждала крестьянство нести феодальные повинности, оплачивать существование «благородного сословия».

Паразитическое существование господствующих сословий обеспечивалось не только их феодальными правами и привилегиями, но и громадными дотациями со стороны государства. Десятки тысяч человек из среды высшей аристократии состояли своеобразными «пенсионерами» правительства. Привилегированные сословия были почти полностью освобождены от налогов.

Феодальная Франция исключала равенство людей перед законом. Политические права и свободы были достоянием только господствующих сословий. Все главные государственные должности предоставлялись аристократам. Наличие «голубой крови» делало излишним наличие дарований, энергии, личных заслуг для получения государственных постов. Чем больше аристократия теряла свой удельный вес в экономической жизни страны, тем ревнивее она оберегала свои политические права и тем решительнее ополчалась против всяких «мятежных» идей о равенстве в правах и обязанностях. На страже интересов господствующих феодальных сословий, их безнадежного и обреченного дела стояла абсолютная монархия, переживавшая после Людовика XIV период упадка и разложения.

Давно канули в прошлое сколько-нибудь серьезные противоречия между дворянством и церковью, с одной стороны, и королевской властью — с другой. Прошло время, когда в борьбе против тех или иных феодальных группировок абсолютная монархия прибегала к помощи буржуазии и социальных «низов». Перед угрозой нарастающего антифеодального движения отходила на второй план мелкая грызня между королевской властью и церковью, между королем и феодальными парламентами. Теперь весь аппарат государственной власти был занят

тем, чтобы сохранить ветхое здание феодализма, расправиться с силами, которые с возрастающей энергией и смелостью атаковали его со всех сторон.

Королевская власть беспощадно расправлялась с бесчисленными крестьянскими волнениями и голодными бунтами, сжигала «нечестивые» и «мятежные» книги, заключала их авторов в казематы Бастилии и Венсенского замка. В интересах господствующих феодальных сословий она сохраняла свод средневековых законов и установлений, которые задерживали развитие торговли и промышленности.

В своей внешней политике королевская власть мало считалась с коренными интересами буржуазии, не охраняла отечественную промышленность от конкурентной борьбы. Подтверждением сказанного может служить торговый договор, заключенный в 1786 году с Англией, который ставил под серьезный удар французских промышленников. Обессиленная французская абсолютная монархия была не в состоянии отстоять французские колонии от английских захватов. В результате Семилетней войны Франция потеряла Канаду, Луизиану и другие колониальные владения.

Всей своей внутренней и внешней политикой королевская власть при Людовике XV и Людовике XVI на деле лишь ускоряла гибель феодализма во Франции, а вместе с ним и свою собственную. В годы правления этих двух коронованных ничтожеств государственный долг рос с катастрофической быстротой и к 1787 году достиг 1200 тыс. ливров. Несмотря на то что стране была доведена до полного финансового банкротства, баснословные суммы расходовались на содержание погрязшего в разврате королевского двора, на свору царедворцев, фаворитов и фавориток, которые прожигали жизнь, руководствуясь девизом: «После нас хоть потоп». Шумными балами и маскарадами власть имущие пытались заглушить отдаленный еще, но все нараставший гул всенародного возмущения.

Французский абсолютизм, который на более ранних стадиях своего развития играл известную положительную роль, довольно энергично способствовал ослаблению феодальной раздробленности и развитию отечественной промышленности и торговли, к XVIII веку превратился в реакционную силу, тормозившую дальнейший общественный прогресс. Развитие капитализма властно требовало упразднения этой силы.

Для полноты характеристики господствовавших в феодальной Франции сословий и учреждений следует остановиться также на роли и влиянии католической церкви в общественной и государственной жизни страны.

Католическая церковь была в дореволюционной Франции мощной и централизованной организацией, располагавшей огромными земельными угодьями и солидными денежными капиталами. В ее пользу взимался один из самых тяжелых налогов — десятина. В стране насчитывалось свыше тысячи монастырей, многие из которых являлись крупными феодальными хозяйствами. Артур Юнг писал в «Путешествии по Франции»: «Я был в Сен-Жерменском аббатстве... Это самое богатое

аббатство во всей Франции; аббат получает 300 тыс. ливров дохода. Я теряю терпение, когда вижу подобное распределение таких крупных доходов; это годится для X, но не для XVIII в. Сколько ферм можно было бы основать на четвертую часть этого дохода! Какую репу, капусту, картофель, клевер, каких баранов и какую шерсть можно было бы получить! Разве они не лучше, чем толстый боров — священник?.. Я ищу хороших фермеров, а встречаю лишь монахов и государственные тюрьмы!»³

Лишь по трем источникам дохода — от земельной собственности, феодальных прав и десятины — церковь получала 350 млн. ливров в год. Одно аббатство Ключи имело ежегодно дохода 1800 тыс. ливров. Несмотря на эти громадные поступления, церковь не платила налогов и лишь время от времени добровольно вносила в казну ту или иную ею же установленную сумму.

В дореволюционной Франции было более 130 тыс. служителей культа. Эта ненасытная, паразитическая армия, как саранча, поедала плоды каторжного труда нищих и бесправных народных масс, вызывая их лютую ненависть к себе. Маркиз д'Аржансон в июне 1754 года внес в свой дневник следующую запись: «Революции можно опасаться теперь более, чем когда-либо... Если она случится в Париже, то дело начнется с растерзания на улицах некоторых священников, даже самого парижского архиепископа, потом набросятся и на других, так как народ смотрит на них как на истинных виновников всех наших бед»⁴. Эти слова в некотором отношении оказались пророческими. Известно, что днем раньше взятия Бастилии, 13 июля 1789 года, восставшие массы разгромили монастырь св.Лазаря.

Во Франции, как и в ряде других европейских стран, католическая церковь была цитаделью господствующего религиозного мировоззрения. Она освящала «божественной благодатью» и увековечивала феодальную систему, окружала власть короля, права и преимущества господствующих сословий ореолом святости. Она неустанно внедряла в сознание масс идею о божественном происхождении королевской власти, сословного неравенства, феодальных отношений, о святости феодальной собственности.

Всевозможными религиозными вымыслами и софизмами церковь оправдывала и санкционировала поглощение феодалами прибавочного труда крестьян, все формы внеэкономического принуждения. Хотя церкви не раз приходилось вступать в мелкие распри с королевской властью и отстаивать от ее поползновений те или иные свои привилегии, это не мешало ей усердно воспитывать массы в духе рабской покорности монарху. Определение Энгельса, согласно которому церковь выступала «в качестве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя»⁵, находит свое полное подтверждение и в дореволюционной Франции.

Во Франции, как и в других европейских странах, католическая церковь издавна была яростным врагом всякого свободомыслия. Она стремилась задушить науку и научное мировоззрение, сохранить

философию в роли «служанки богословия». Бдительно контролируя всякое печатное и устное слово, она пыталась жестокими инквизиторскими мерами искоренить «ересь», под которой разумела все, что могло пошатнуть устои феодализма и деспотизма, авторитет религиозного мировоззрения.

На основе развития капитализма во Франции шел процесс образования нации, постепенного стирания социально-экономических, этнографических, языковых и прочих особенностей отдельных провинций и районов страны. Этот исторически прогрессивный процесс сталкивался с непрекращающимися попытками церкви разжечь вражду между французскими католиками и протестантами, папистами и янсенистами. Кровавые столкновения на почве различия вероисповеданий нарушали общественный порядок, тормозили развитие промышленности и внутренней торговли, отвлекали силы антифеодального лагеря от борьбы против истинного врага — привилегированных феодальных сословий и феодальной системы в целом.

Выступая идейным вдохновителем религиозной нетерпимости, подавления свободы совести, католическая церковь благословляла беспощадную расправу с «инакомыслящими». Достаточно вспомнить, что в 1766 году при активном участии церкви был подвергнут зверской казни юноша Ля Барр, единственная «вина» которого заключалась в том, что он при виде религиозной процессии не снял головного убора. За несколько лет до этого печального события на почве религиозного фанатизма был публично колесован протестант Калас, ложно обвиненный католическим духовенством в сыноубийстве. В 1768 году за приобретение двух экземпляров «Разоблаченного христианства» Гольбаха некий молодой человек подвергся наказанию плетьюми, клеймению и девятилетней каторге. Общеизвестна яростная борьба католической церкви против французского просветительства и французского материализма и атеизма XVIII столетия, о чем подробнее будет сказано ниже.

Упадок и разложение феодальной системы в дореволюционной Франции не могли самым непосредственным образом не коснуться и католической церкви. Даже наиболее сдержанные и консервативные буржуазные историки были не в состоянии скрыть отвратительную картину разложения феодальной церковной организации, позорный моральный облик высшего католического духовенства. Уничтожению ореола святости, которым церковь пыталась себя окружить, содействовали бесконечные скандальные взаимные разоблачения иезуитов и янсенистов. Все яснее раскрывался перед народными массами облик церковников, которые, призывая народ к аскетизму и смирению, утопали в роскоши и разврате, поражали всех своей алчностью и злобой. Дидро достаточно полно выразил отношение масс к духовенству, когда писал об этой «самой скверной породе людей»: «Спесивые, скупые, лицемерные, коварные, мстительные, а главное, чудовищно сварливые... бывают моменты, когда они умертвили бы друг друга из-за одного слова, если бы им любезно разрешили это сделать»⁶.

Франция, казалось, безнадежно погружалась в царство хаоса и распада. Миллионы голодных и бездомных людей бродили по дорогам страны в поисках пропитания. Кризисы становились более затяжными и разрушительными. Государство все еще надеялось суровыми репрессиями обуздать выходящую из повиновения «чернь». Но никакие насилия не могли сколько-нибудь прочно к длительно сохранить существование общественного строя, раздираемого глубокими внутренними противоречиями.

Франция XVIII столетия переживала тот этап своей истории, когда производительные силы все больше приходили в столкновение с господствовавшими феодальными производственными отношениями. Несмотря на ожесточенное сопротивление реакции, экономический закон обязательного соответствия производственных отношений характеру производительных сил пробивал себе дорогу в феодальной Франции. С неизбежностью надвигалась эпоха социальной революции, уничтожения феодальной системы и утверждения идущего ей на смену в то время исторически прогрессивного капиталистического общества. Обреченному на гибель французскому феодализму противостояла молодая, полная сил и энергии буржуазия, которая уже к XVIII в. завоевала важные позиции в экономике страны и неудержимо рвалась к политической власти.

Маркс с полным основанием утверждал, что «Голландия XVII и Франция XVIII века — образец собственно мануфактуры»⁷. В дореволюционной Франции насчитывалось 582 мануфактуры. Некоторые из них являлись достаточно крупными предприятиями и эксплуатировали труд многих тысяч рабочих. Значительного промышленного развития достигли Париж, Лион, Марсель, Бордо, Нант и некоторые другие города Франции. К 1788 году треть жителей Лиона (58 тыс. человек) была занята в текстильном производстве. В дореволюционном Марселе было свыше 200 заводов и фабрик по производству мыла, сахара, кожи, шелковых изделий и т.п. В Орлеанском округе имелось 108 трикотажных предприятий, которые охватывали около 13 тыс. рабочих. На фабриках набивных бумажных тканей Нанта работало 4,5 тыс. человек. Помимо хлопчатобумажной, шерстяной, шелковой, зеркально-стекольной, кружевной промышленности во Франции имелись предприятия по добыче каменного угля и железа, например Анзенские угольные копи, где было сосредоточено более 2 тыс. рабочих.

Развившееся промышленное производство давало возможность Франции вывозить за границу значительное количество товаров. Обороты внешней торговли Франции возросли за XVIII столетие со 130 до 1080 млн. ливров. О росте капиталистических отношений свидетельствовало также укрупнение банковского дела, расширение кредитных операций. Организованный Джоном Ло Генеральный банк играл важную роль в промышленно-торговой жизни Франции. Известно, что крах финансовых спекуляций Ло разорил значительные деловые круги страны. Медленно, но уверенно проникал капитализм во французскую деревню, ускоряя распад натурального хозяйства, классовое расслоение крестьянства, стягивая в свою орбиту большие массы деревенских жителей.

Французские купцы широко практиковали раздачу сырья крестьянам и получение от них готовой продукции.

Экономические командные позиции постепенно переходили в руки буржуазии. Разбогатевшие промышленники и торговцы становились реальной силой и начинали задавать тон в общественной жизни. «Исторические титулы,— писал современник описываемых событий маркиз Булье, — заодно с поместьями, переходят теперь в руки облагороженных семей, приобретших их за деньги вместе с землей. Большинство графских и княжеских поместий сделалось достоянием финансистов, негодяев или их потомства. Замки в громадном числе сосредоточились в руках этой облагороженной буржуазии»⁸. В известной своей работе «Tableau de Paris» Луи Мерсье указывал на концентрацию крупных состояний в руках столичной буржуазии. Рента в 150 тыс. ливров, писал он, была обычной для многих буржуазных семейств⁹.

Дальнейший рост капитализма, экономической мощи буржуазии самым серьезным образом тормозился всей системой феодальных отношений. Цеховая регламентация производства, назойливое вторжение феодального государства в организацию производственного процесса и реализацию товаров не могли не вызывать возмущение и противодействие со стороны окрепшей французской буржуазии. Она не могла не выступать против феодально-цеховой системы, противостоявшей свободной конкуренции. Столь же серьезным препятствием для развития промышленности и торговли были бесчисленные внутренние таможенные налоги. Для провоза товаров из одной области в другую нужно было платить местным землевладельцам крупные пошлины, составлявшие чувствительную долю доходов буржуазии. Тяжкий налоговый пресс вынуждал буржуазию вносить в казну огромные суммы.

Завоевая господствующее положение в экономике страны, французская буржуазия не могла долго мириться со своим политическим бесправием. Зрела мысль о завоевании политической власти. Характеризуя основные цели надвигавшейся во Франции буржуазной революции, К. Маркс писал: «Как в английской, так и во французской революции постановка вопроса о собственности сводилась к тому, чтобы дать простор свободе конкуренции и уничтожить все феодальные отношения собственности: феодальное землевладение, цехи, монополии и т.д., которые превратились в оковы для развившейся в течение XVI—XVIII веков промышленности»¹⁰.

В борьбе против старого режима французская буржуазия имела на своей стороне многомиллионные массы крестьян, ремесленников, рабочих, положение которых было невыносимым в условиях разлагавшегося феодализма и которые должны были стать и стали главной и решающей силой буржуазной революции 1789—1794 годов.

Несмотря на отмеченное выше развитие промышленности, Франция продолжала оставаться сельскохозяйственной страной. Из 25 млн. населения страны 23 млн. проживало в деревне. К. Маркс указывал, что во Франции времен Людовика XIV и Людовика XV «финансовая, торговая

и промышленная надстройка или, вернее, фасад общественного здания... выглядел насмешкой на фоне застоя большей части производства (сельскохозяйственного) и голода среди производителей»¹¹.

Французское крестьянство задыхалось в тисках нищеты. Голод был постоянным гостем в жалких хижинах. Смерть нещадно косила лишенных земли, обездоленных, пауперизированных крестьян. Под тяжестью многочисленных феодальных поборов французское сельское хозяйство деградировало в нарастающих темпах. После уплаты основных податей (les tailles) и поголовного налога (capitation), десятин и двадцатин, шоссейных сборов и т.д. в руках крестьян не оставалось почти ничего. Естественно, что в этих условиях многие из них бросали землю и стекались в города, где завершали свою многострадальную жизнь на мостовых.

За исключением небольшой прослойки зажиточных крестьян, которые обогащались за счет разорения большинства, французская деревня умирала медленной и мучительной смертью. Как сообщает Д'Аржансон, «в середине 1739 г. в Турени, Мэне, Ангума, в верхнем Пуату, в Перигоре, Берри, в Орлеанском округе люди «ели траву и мерли как мухи»»¹². По свидетельству того же д'Аржансона, в 1738–1739 годах во Франции погибло от нищеты и голода больше народа, чем во всех войнах Людовика XIV. Каждый раз, готовясь к войне, правительство прибегало к новому повышению налогов и сборов. «У несчастных плательщиков отнимали одежду, забирали даже дверные задвижки и последние остатки пшеницы»¹³.

Если не считать отдельные мирные и урожайные годы, которые лишь слегка и кратковременно могли смягчить нищету и голод, положение основных масс крестьянства, особенно во второй половине XVIII века, катастрофически ухудшалось. Многочисленные документы свидетельствуют о безмерных страданиях людей, которые составляли главную производительную силу общества, его наиболее многочисленный класс. Из этих документов мы узнаем, что во многих местах «крестьяне снимают хлеб еще зеленым и сушат его в печи, так как голод не позволяет им ждать, когда он созреет»¹⁴. Бургский интендант не может скрыть, «что значительное число полowników распродало свою домашнюю утварь», что «целые семьи проводят по двое суток не евши» и что «во многих приходах голодающие остаются в постели большую часть дня, чтобы не так сильно испытывать мучения голода»¹⁵. Орлеанский интендант извещает, что «в Солони бедные вдовы пожгли свои кровати, а другие — свои плодовые деревья, чтобы только спастись как-нибудь от холода...»¹⁶. «В Оверни население деревень уменьшается ежедневно, многие деревни потеряли с начала века более трети своих жителей»¹⁷.

В XVIII веке во Франции, пишет советский историк Ф.В.Потемкин, «в среде господствующих паразитических классов появилось даже характерное наименование голодной дистрофии — «народная болезнь»»¹⁸.

Приводя большой материал о крайне бедственном положении крестьянских масс в дореволюционной Франции, буржуазные историки, в

том числе и Тэн, которого мы только что цитировали, сознательно не говорят о неизбежности насильственного сокрушения феодальной системы. Буржуазные историки утверждают, будто революции 1789–1794 годов можно было вполне избежать, если бы правящие круги не допустили серьезных «ошибок» в политике по отношению к крестьянству и своевременно встали на путь реформ. В действительности речь может идти не об «ошибках» правящих кругов, а о кризисе всей системы феодальных отношений, существенным выражением которого было тяжелое положение крестьянских масс.

Феодализм отнял у крепостного всякую заинтересованность в труде, убил в нем малейшую производственную инициативу. Тем самым он потерял свой *raison d'être* точно так же, как это случилось в нашу эпоху с капитализмом. И поскольку ни один эксплуататорский класс добровольно не сходит с исторической арены, постольку и класс помещиков оказался разгромленным во Франции революцией, решающей силой которой явилось крестьянство.

В условиях развивавшегося капитализма во Франции происходила значительная дифференциация в среде городских ремесленников. Если незначительная их часть обогащалась и переходила в ряды торговой и промышленной буржуазии, то большинство, чтобы не пасть «на дно», было вынуждено отказывать себе в самом существенном, напрягать свои силы до истощения, удлинять рабочее время. Налоговая система выматывала силы ремесленного мастера, вынуждала его в свою очередь перекладывать тяжесть на подмастерьев и учеников. Королевские, полицейские, церковные, цеховые и прочие взносы делали недостижимым для большинства учеников и подмастерьев заветное звание мастера.

Нерегламентированная законодательством продолжительность рабочего дня, крайне низкая заработная плата, драконовские штрафы, темнота и невежество — такова была участь рабочих капиталистических предприятий феодальной Франции. Из нищенской зарплаты рабочий должен был платить все положенные налоги за себя и членов семьи. В Тулузском округе, например, поденщик, зарабатывавший в день не более 10 су, платил около 10 ливров поголовного налога в год. В Бургони обложение поденщика основными податями и поголовным налогом доходило до 20 ливров.

Королевская власть жестоко подавляла стихийные стачки и мятежи, вспыхивавшие время от времени среди подавленного рабочего люда. Так, во время забастовки ткачей на суконной мануфактуре Ван-Робэ в Абевилле (октябрь 1715 — май 1716 г.) туда для «умиротворения» было послано четыре отряда драгун.

Под страхом тюремного заключения рабочим запрещалось устраивать собрания и выдвигать коллективные требования. Когда 60 лет спустя борьба рабочих приняла более значительные размеры, Людовик XVI издал эдикт, один из параграфов которого гласил: «...запрещаем всем мастерам, подмастерьям, рабочим и ученикам указанных цехов и общин образовывать какое-либо сообщество или собираться между собой

под каким бы то ни было предлогом; в связи с этим мы уничтожаем и отменяем... все существующие братства, организованные как цеховыми мастерами, так и рабочими и подмастерьями, хотя бы они и были образованы на основании грамот, полученных от нас или от наших предшественников»¹⁹.

Все эти факты, бесспорно, свидетельствуют о начавшейся борьбе между предпринимателями и рабочими. Однако переоценивать ее значение в рассматриваемую эпоху не приходится. В дореволюционной Франции рабочие были малочисленны, плохо организованы и не осознавали еще свои особые классовые цели и задачи. Противоречия между буржуазией и рабочими, еще недостаточно глубокие, отходили на второй план перед общей для всего третьего сословия задачей уничтожения феодального порядка.

Не испытывая страха перед слабым и неорганизованным рабочим классом, французская буржуазия в то время решительно выступала против аристократии и абсолютизма. В отличие от верхушечных слоев основная масса дореволюционной французской буржуазии все настойчивее отвергала идею компромисса с феодальной реакцией.

Таким образом, во Франции XVIII столетия существовали объективные условия, позволившие буржуазии выступить гегемоном в антифеодальной борьбе и на короткое время сплотить вокруг себя широкие массы крестьян, ремесленников и рабочих. Добиваясь в первую очередь разрешения своих классовых задач и используя в этих целях силы трудящихся, французская буржуазия в то время выражала и интересы подавленных феодализмом народных масс. Именно это обстоятельство, как увидим дальше, не могло не придать радикализма и широты мировоззрению дореволюционной французской буржуазии и не вызвать у многих буржуазных идеологов того времени искреннюю веру в «общечеловеческий», «надклассовый» характер своих учений.

Борьба между сторонниками старого режима и его врагами разгоралась и углублялась с каждым годом. В 40-х годах XVIII столетия, когда начал складываться материализм Ламетри, Дидро и Гельвеция, Франция уже представляла собой бурлящий котел политических страстей. 18 сентября 1740 года, «когда король проезжал по предместью Сен-Виктор по дороге в Исси, где находился кардинал²⁰, вокруг него собрался народ, кричавший не «да здравствует король», а — «Горе! Хлеба! Хлеба!» и осыпавший ругательствами «эту старую собаку, кардинала». Люди, доведенные до крайности нуждой, громко высказывали намерение сжечь отель генерального контролера финансов. Несколько дней спустя, когда министр проезжал через Париж, его окружила толпа... женщин, которые хватались за упряжь лошадей, не хотели пропускать его, отворяли дверцы кареты и с яростью кричали: Хлеба! Хлеба! Мы умираем с голоду!»²¹

Неудачная для Франции война за австрийское наследство, которую ей пришлось вести против объединенных сил Австрии, Англии, Голландии и Савойи, со всей убедительностью обнаружила глубокие социальные язвы, которые разъедали страну, всю глубину разложения

государственного аппарата во главе с развратным Людовиком XV. 30 июля 1743 года историк д'Аржансон сделал в своем дневнике многозначительную запись: «Революция в таком государстве вполне возможна; оно колеблется в своих основах»²².

Победа при Фонтенуа в 1745 году не могла надолго закрепить авторитет Людовика XV и его государства. Война была непопулярна и грозила вконец разорить страну. То здесь, то там население оказывало открытое сопротивление властям как на почве взимания налогов, так и в связи с набором рекрутов.

В 1748 году был подписан мирный договор в Аахене на весьма невыгодных для Франции условиях. Это обстоятельство еще более подорвало авторитет королевской власти. В многочисленных нелегальных листовках и брошюрах, в анонимных куплетах зло высмеивалось царствование Людовика XV и выражалась ненависть к господствующему режиму. В одном из памфлетов, направленных против короля, говорилось: «Людовик, если было время, когда мы тебя любили, то это было потому, что еще не были известны все твои пороки; в королевстве, обезлюденном по твоей вине и преданном в добычу царствующим с тобою шутов, французам остается только гнущаться тебя»²³. В Париже разбрасывались листовки, которые призывали схватить короля, повесить его любовницу мадам Помпадур и колесовать генерального контролера финансов. Брожение охватило не только столицу, но и провинции. Волнения имели место в Ренне, Бордо, Лангедоке. В Арле тысячи вооруженных крестьян пришли к городской думе с требованием хлеба.

Носившие еще локальный характер бунты и демонстрации 40-х годов были лишь первыми зарницами того грозного революционного пожара, в котором нашли свою гибель абсолютистская власть, сословное неравенство, сеньоральные права — весь прогнивший феодальный правопорядок. Но уже в рассматриваемый период возникала и крепла мысль о том, что так дальше жить невозможно, и эта мысль с непреодолимой силой охватывала массы. Именно в народных низах еще задолго до появления философских трактатов французских просветителей и материалистов стихийно и неформленно, в грозных выкриках, рожденных нуждой и страданием, в листовках и беспощадных песенках звучала гневная критика, направленная в адрес деспотической власти паразитической касты дворян и духовенства.

Крупнейшие социально-политические сдвиги, происходившие во Франции XVIII века, не могли, конечно, не найти свое выражение в области идеологии. Развитие капиталистического базиса во Франции вызывало к жизни новые политические, правовые, религиозные, художественные, философские взгляды, соответствовавшие буржуазным экономическим отношениям. Появившись на свет, эти взгляды начали постепенно способствовать подрыву феодальных отношений и активно содействовать утверждению буржуазной экономики.

Французское Просвещение XVIII века явилось необходимым продуктом развития буржуазных отношений. «Низвержение метафизики

XVII века, — писал К.Маркс, — может быть объяснено влиянием материалистической теории XVIII века лишь постольку, поскольку само это теоретическое движение находит себе объяснение в практическом характере тогдашней французской жизни. Жизнь эта была направлена на непосредственную действительность, на мирское наслаждение и мирские интересы, на земной мир. Ее антитеологической, антиметафизической, материалистической практике должны были соответствовать антитеологические, антиметафизические, материалистические теории»²⁴.

Окрепшая французская буржуазия выступала в ту эпоху как носительница более передового способа производства. Она была охвачена стремлением развить производительные силы, усовершенствовать орудия и средства производства, познать и поставить себе на службу силы природы. В этих целях она была кровно заинтересована в развитии науки и техники, а также в философии, способной стать методологической основой развития наук. Такой философией мог быть только материализм. Именно к материализму апеллировали наиболее последовательные и решительные идеологи французской дореволюционной буржуазии.

Вступая в решительную борьбу против феодализма, французская буржуазия не могла не подняться против господствующего идеалистического и религиозного мировоззрения, которое освещало и увековечивало враждебные ей порядки. Материалистическая и атеистическая философия была призвана развенчать тот ореол святости, который создавался религией и идеализмом вокруг феодальной собственности, феодальных форм эксплуатации, королевской власти, сословных преимуществ аристократии и прочих институтов старого мира.

Корни французского Просвещения таились в первую очередь в социально-политических отношениях эпохи, в условиях классовой борьбы дореволюционной Франции.

Но французские материалисты создавали свою философию не на пустом месте, не в отрыве от предыдущего идейного развития. Теоретическими истоками их философии были прежде всего учения передовых французских буржуазных мыслителей более раннего периода. Нельзя забывать, что развитие капитализма началось во Франции с XVI столетия и что прогрессивная буржуазная философская мысль до появления французского просветительства и материализма XVIII века имела почти двухвековую историю.

Говоря об идейных предпосылках французского Просвещения XVIII века (и в особенности материалистической его струи), следует в первую очередь отметить философию Декарта, которая достаточно откровенно стремилась оттеснить религиозную веру, чтобы расширить место для человеческого разума. «...Параллельно с ростом среднего класса, — писал Ф.Энгельс, — происходило гигантское развитие науки. Стали вновь изучаться астрономия, механика, физика, анатомия, физиология. Буржуазии для развития ее промышленности нужна была наука, которая исследовала бы свойства физических тел и формы проявления сил природы. До того же времени наука была смиренной служанкой церкви и

ей не позволено было выходить за рамки, установленные верой; по этой причине она была чем угодно, только не наукой. Теперь наука восстала против церкви; буржуазия нуждалась в науке и приняла участие в этом восстании»²⁵. Декарт был одним из тех, кто приложил много усилий, чтобы избавить науку от унижительной роли служанки богословия.

Однако в эпоху Декарта французская буржуазия не была еще в состоянии подняться на решительную борьбу против феодализма. Естественно, что и ее мировоззрение не в состоянии еще было открыто противопоставить себя феодально-религиозной идеологии. Эта раздвоенность, половинчатость мировоззрения французской буржуазии XVII столетия и нашла свое отражение в дуалистической философии Декарта.

В учении о телесной субстанции Декарт выступает как материалист. «В своей физике, — писал К.Маркс, — Декарт наделил материю самостоятельной творческой силой и механическое движение рассматривал как проявление жизни материи. Он совершенно отделил свою физику от своей метафизики. В границах его физики материя представляет собой единственную субстанцию, единственное основание бытия и познания»²⁶.

Тем не менее Декарт не покидает и позиций идеализма. Он не в состоянии освободить свою философию от идеи бога, который фигурирует в его системе как бесконечная субстанция, объединяющая две конечные субстанции — духовную и телесную. Выражением компромиссного характера философии Декарта является также защита им реакционного учения о врожденных идеях.

Однако, несмотря на всю свою непоследовательность, философия Декарта сыграла значительную роль в борьбе против схоластики и религиозного догматизма, в последующем развитии материалистической философии. Вот почему из идейных предшественников французских материалистов XVIII столетия Маркс в первую очередь называет Декарта, утверждая, что «механистический французский материализм примкнул к физике Декарта в противоположность его метафизике»²⁷.

Виднейшим предшественником французских материалистов XVIII века в критике метафизики вообще, и в частности метафизики Декарта, был Пьер Гассенди. «Материализм, — писал Маркс, — выступил против Декарта в лице Гассенди, восстановившего эпикурейский материализм»²⁸. Гассенди задолго до Локка критиковал учение Декарта о врожденных идеях и отстаивал принципы материалистического сенсуализма. Но и он, подобно Декарту, не смог окончательно выйти за пределы феодально-религиозного мировоззрения. Гассенди признавал бога как силу, установившую сочетание материальных атомов, и наряду с материально-чувственной душой допускал некую нематериальную, разумную душу.

В идейной подготовке французского просветительства и материализма XVIII столетия значительна также роль Пьера Бейля, который, по словам Маркса, «разрушил метафизику с помощью скептицизма, подготовив тем самым почву для усвоения материализма и

философии здравого смысла во Франции...»²⁹. Его известный «Исторический и критический словарь» хотя и в замаскированной форме, но вполне ощутимо подрывал устои религиозно-догматического мышления, ставил под сомнение общепризнанные духовные «ценности» феодального мира.

Бейль вооружил французских просветителей XVIII века аргументацией в их борьбе против религиозной нетерпимости. Мысль Бейля о возможности общества атеистов, подхваченная и развитая в дальнейшем многими просветителями XVIII века, была равноценна отрицанию пропагандируемой церковью обусловленности нравственности религией. Мысль эта неизбежно приводила к требованию уничтожения связи между государством и церковью, превращения религии в частное дело верующих и удаления ее из всех сфер общественно-государственной системы. Однако сам Бейль не делал столь далеко идущих выводов. Печать умеренности, компромисса достаточно отчетливо обнаруживается во всех произведениях этого мыслителя. Он дожил до «века разума», но, подобно Фонтенелю, продолжал оставаться сыном XVII столетия.

Таким образом, идейные истоки французского просветительства и материализма XVIII века находятся в основном в самой Франции. Сказанное отнюдь не означает умаления роли, какую сыграла передовая английская буржуазная философия XVII века в формировании взглядов Монтескье и Вольтера, Дидро в Гельвеция.

В результате слабого развития буржуазии во Франции XVII века такие передовые мыслители, как Декарт, Гассенди, Бейль, уделяли сравнительно мало внимания вопросам социологии, критике господствовавших социально-политических отношений, почти полностью обходили молчанием вопрос о будущем общественном и государственном устройстве. Не случайно поэтому французские просветители и материалисты XVIII столетия в решении данных вопросов отталкивались преимущественно от наследия более развитой английской буржуазной социально-политической мысли. Произведения Бэкона и Гоббса долгое время оставались их настольными книгами.

Французские просветители XVIII века не могли пройти мимо того факта, что в истории новой философии Бэкон и Гоббс более четко, чем Крис-либо из современников, ставили и материалистически решали основной вопрос философии – вопрос об отношении мышления к бытию. Ни теологические непоследовательности Бэкона, ни идеалистические колебания Гоббса в вопросах теории познания не могли помешать Ламетри, Дидро, Гельвецию и Гольбаху в лице этих английских мыслителей видеть борцов против идеализма и схоластики, защитников научного познания. Не ускользнула от внимания французских материалистов и замаскированная, но достаточно определенная атеистическая направленность английского материализма XVII столетия.

Огромную услугу французским материалистам оказали произведения Гоббса, посвященные вопросам общественной и государственной жизни, проблемам социологии и этики, хотя многое из того, что в них

утверждалось, безнадежно устарело для Франции XVIII столетия. Защищаемая Гоббсом в «Левиафане» идея абсолютной власти, полностью подчиняющей себе личность, не могла вызвать большого энтузиазма у французских материалистов XVIII века, которые, выражая настроения более развитой и революционно настроенной буржуазии, чуждались всех форм деспотизма и горячо ратовали за освобождение личности от всех феодальных пут. Французские материалисты не могли удовлетвориться и многими другими политическими идеями Гоббса, которые так или иначе несли на себе печать компромисса между аристократией и буржуазией.

К вопросу о принципиальных расхождениях между французскими материалистами XVIII века и предшествующими им английскими материалистами мы еще вернемся. Здесь же отметим, что наличие этих расхождений не снимает тезиса о преемственной связи между ними. Французские материалисты, например, развивали гоббсовскую тенденцию освободиться от божественного начала в объяснении общественной жизни, которую они стремились понять, исходя из «природы человека» и неизменно руководствуясь принципом детерминизма. Не вызывает сомнения, что в этике французские материалисты, и в частности Гельвеций, исходили из утилитаристских принципов Гоббса и что они унаследовали и развивали его теорию общественного договора.

Исключительную роль в формировании взглядов французских просветителей XVIII века сыграл Локк. Характеризуя значение этого мыслителя, Маркс писал: «Кроме отрицательного опровержения теологии и метафизики XVII века необходима была еще положительная антиметафизическая система. Чувствовалась необходимость в такой книге, которая привела бы в систему тогдашнюю жизненную практику и дала бы ей теоретическое обоснование. Сочинение Локка о происхождении человеческого разума очень кстати явилось с того берега Ла-Манша. Оно встречено было с энтузиазмом, как давно и страстно ожидаемый гость»³⁰.

Если, согласно Марксу, одно из направлений французского материализма, представленное естествоиспытателями Леруа, Ламетри и Кабанисом, отталкивалось от физики Декарта, то другое, в лице Дидро, Гельвеция и Гольбаха, брало свое начало непосредственно от Локка. При этом влияние Локка не ограничивалось вопросами теории познания, защитой сенсуализма и критикой врожденных идей. Вольтер и другие французские просветители пристально изучали этические взгляды английского философа, его учение о государственном и общественном управлении и вообще его социологические воззрения.

Не выдерживает, конечно, никакой критики распространенный в реакционной буржуазной историографии взгляд, согласно которому французские просветители и материалисты якобы не отличались оригинальностью мысли и вся их роль свелась к вульгаризованному в «демагогических» целях пересказу основных идей Гоббса и Локка.

В действительности французское просветительство XVIII в. явилось более высоким этапом в развитии идейной борьбы восходящей

буржуазии. Оно было порождено специфическими условиями Франции XVIII века, где борьба между феодализмом и антифеодальными силами приняла относительно бескомпромиссные и резкие формы. Идеологи окрещенной в XVIII веке французской буржуазии, и в особенности представители материалистического направления, не могли довольствоваться ни дуализмом Декарта, ни скептицизмом Бейля. Это были пройденные этапы идеологической борьбы. Наиболее смелые и последовательные французские просветители не могли удовлетвориться робким, обремененным теологическими непоследовательностями английским материализмом XVII века. Их не устраивал и непоследовательный, внутренне противоречивый сенсуализм Локка, который мог вести и к материализму, и к идеализму. Они решительно отмежевались от английского деизма, рассматривая его как последнее убежище спиритуализма.

Еще меньше французские материалисты XVIII века могли удовлетвориться не критическим восприятием социально-политических, социологических и этических взглядов передовых английских мыслителей XVII века: взгляды эти отражали иные, чем во Франции, условия становления капиталистического строя.

Если английская буржуазия шла к власти путем компромисса с аристократией, характерным выражением которого явилась так называемая славная революция 1688 года, то французская в силу создавшихся исторических обстоятельств завоевывала политическое господство в открытой борьбе с феодализмом, кульминационным пунктом которой стала революция 1789—1794 годов. По этой причине французские просветители развили, обогатили, критически преобразовали достижения передовой английской социально-политической мысли соответственно особым задачам своего класса.

Прочно опираясь на все достижения передовой науки, французский материализм XVIII века пытался использовать их в борьбе против идеализма и религии. Но как велики были эти достижения и насколько они могли подкрепить современную им материалистическую философию?

Возникновению французского материализма XVIII века предшествовало почти трехвековое развитие нового естествознания, вызванного < жизни зарождением и развитием капиталистического способа производства. За этот период новые открытия и изобретения успели существенно подорвать основы религиозного мировоззрения, обнаружить всю несостоятельность и наивность библейских представлений о мире, свалить один за другим фетиши христианизированной аристократической натурфилософии.

Естествознание шаг за шагом освобождалось от мертвящей власти религии и церкви. Смертельный удар, нанесенный Коперником библейской космогонии, канонизированной церковью гелиоцентрической системе, Энгельс оценивал как революционный акт на пути к достижению естествознанием своей независимости от религиозных догм. Джордано Бруно, Галилей и Кеплер намного расширили брешь, пробитую Коперником в религиозно-догматическом мировоззрении. Своими

открытиями они подтверждали силу человеческого разума, его способность познавать глубочайшие тайны природы, объяснять ее, не прибегая ни к каким сверхъестественным началам и причинам.

Потребности развития производительных сил привели к тому, что новое естествознание в противоположность схоластике повернулось лицом к «бренной» природе, обратилось к экспериментальному изучению свойств материи, законов движения земных и небесных тел, к установлению математических выражений этих законов. Достигнутые в этой области успехи постепенно подготавливали торжество важнейших принципов материалистической философии о вечности и несотворенности материи и движения, великая честь открытия которых в XVIII веке принадлежит также гению русского народа — М.В. Ломоносову.

Пытливый человеческий разум к ужасу церкви начал проникать в тайны не только неорганического, но и органического мира. Жестокие преследования Везалия, казнь Сервета оказались не в состоянии остановить изучение человеческого организма. Крупнейшим успехом физиологии XVIII века явилось открытие Гарвеем кровообращения. Наука постепенно накапливала материал, который давал возможность обосновать решающее утверждение материалистической философии о первичности материи и вторичности мышления, о существовании материального мира независимо от человеческого сознания. Значительным шагом в этом направлении были работы, которые устанавливали зависимость психических явлений от состояния человеческого тела и тем самым подготавливали выводы, отрицающие субстанциальность души.

Французское Просвещение XVIII века опиралось на выдающиеся открытия Декарта, Ньютона и Лейбница в области физики математики. Декартовская космогония — учение о вихреобразном движении материи как основе развития Вселенной — вплотную подводила к мысли, что движущаяся материя может без всякого вмешательства бога порождать все разнообразнейшие предметы и явления мира. К тому же выводу приводили людей более последовательных, чем сам Ньютон, открытые им основные законы механического движения материи, и в особенности закон всемирного тяготения.

Работы Ньютона явились естественнонаучной основой учения французских материалистов о движении как всеобщем начале, пронизывающем Вселенную. Но, опираясь на Толанда, французские материалисты в отличие от Ньютона рассматривали материю как активное начало и отвергали учение о божественном первом толчке, якобы сообщающем первоначальное движение косной и неподвижной материи. Немаловажное значение для развития французского материализма имели труды Ньютона и его последователей, посвященные природе света и законам его распространения.

Французские просветители, и в особенности материалисты, пристально изучали первые достижения передовой биологической мысли, благодаря которым постепенно вытеснялись религиозные и спиритуалистические взгляды на сущность жизни, виталистические и

телеологические представления и устанавливались естественные причинно-следственные связи и закономерности жизненных процессов. Биология была тогда очень далека от сколько-нибудь широких научных обобщений. Однако работы Гарвея, Мальпиги, Сваммердама, Реди, Левенгука в области анатомии, физиологии и эмбриологии уже давали материал для обоснования материалистической мысли, о том, что жизненные явления столь же познаваемы, как и все другие, и имеют в своей основе не какие-то мистические и иррациональные начала, а естественные физико-химические процессы.

Своеобразной энциклопедией естествознания была для французских просветителей XVIII века многотомная «Естественная история» Бюффона и его сотрудников. Прогрессивный мыслитель, слегка замаскированно потешавшийся над «религиозной премудростью», человек обширных знаний, Бюффон, вступая в противоречие с господствующими взглядами в естествознании, сделал попытку свести воедино важнейшие достижения естественных наук своей эпохи и тем самым оказал неоценимую услугу французскому материализму. Его отдельные догадки об эволюционном развитии органического и неорганического мира были заострены против грубого и наивного религиозно-догматического мышления.

Из сказанного можно заключить, что в середине XVIII века естественные науки, порвав по существу свои связи с религией и метафизикой, сделали значительный шаг вперед в материалистической интерпретации явлений природы. «Метафизика XVII века, — пишет Маркс, — еще заключала в себе положительное, земное содержание (вспомним Декарта, Лейбница и др.). Она делала открытия в математике, физике и других точных науках, которые казались неразрывно связанными с нею. Но уже в начале XVIII века эта мнимая связь была уничтожена. Положительные науки отделились от метафизики и отмежевали себе самостоятельные области»³¹.

Следует вспомнить, что в рассматриваемую эпоху развитие различных отраслей естествознания шло весьма неравномерно. В то время как механика твердых тел и связанная с нею математика достигли высокого уровня, химия, биология и другие естественные науки находились еще в младенческом состоянии. Гегемония механики выражалась в том, что ее законы абсолютизировались, возводились в ранг всеобщих и к ним стремились свести биологические, химические и прочие закономерности. Этот механистический подход к явлениям природы не мог не сказаться и на французском материализме XVIII века.

Естествознание, на которое опирались французские материалисты, было в своей основе не только механистическим, но и метафизическим (антидиалектическим). Основная масса естествоиспытателей рассматривала предметы и явления природы изолированно друг от друга, считала их неизменными, лишенными развития, отрицала скачкообразный переход из одного качественного состояния в другое. Не допуская и мысли о внутренней раздвоенности явлений и борьбе в них

противоположных тенденций, метафизическое естествознание исключало принцип самодвижения.

В «Диалектике природы» Энгельс с исчерпывающей полнотой раскрывает метафизическую природу естествознания XVII—XVIII веков. «...Что особенно характеризует рассматриваемый период, — пишет он, — так это — выработка своеобразного мирового мировоззрения, центром которого является представление об абсолютной неизменяемости природы. Согласно этому взгляду, природа, каким бы путем она сама ни возникла, раз она уже имеется налицо, оставалась всегда неизменной, пока она существует. Планеты и спутники их, однажды приведенные в движение таинственным «первым толчком», продолжали кружиться по предначертанным им эллипсам во веки веков или, во всяком случае, до скончания всех вещей, Звезды покоились навеки неподвижно на своих местах, удерживая друг друга в этом положении посредством «всеобщего тяготения». Земля оставалась от века или со дня своего сотворения (в зависимости от точки зрения) неизменно одинаковой. Теперешние «пять частей света» существовали всегда, имели всегда те же самые горы, долины и реки, тот же климат, ту же флору и фауну, если не говорить о том, что изменено или перемещено рукой человека. Виды растений и животных были установлены раз навсегда при своем возникновении, одинаковое всегда порождало одинаковое... В природе отрицали всякое изменение, всякое развитие»³².

Типичным представителем метафизического естествознания был Линней, который пытался втиснуть всю живую природу в неизменные классы роды и виды. Ему же принадлежит утверждение о том, что видов существует столько, сколько их было первоначально создано богом.

Недостаточно высокий уровень развития естественных наук, расчленение природы на независимые друг от друга и неизменные сущности, ограничение движения преимущественно механическим перемещением тел в пространстве, конечно, не могли не повлиять отрицательно на формирование французского материализма XVIII столетия. Отсутствие в естествознании сколько-нибудь четко выраженного подхода к природе, к естественным процессам с позиций диалектического рассмотрения вещей, явлений в процессе имманентного развития в силу борьбы внутренних противоположностей, короче, механистический и недиалектический подход к объективной действительности, характерный в основном для естествознания эпохи, не мог, конечно, не сказаться на французском материализме XVIII столетия, не определить в целом его механистический и недиалектический метод познания.

Но научная точность требует отметить, что французский материализм особо тяготел к новым перспективным идеям выдающихся естествоиспытателей, к тем идеям, которые не укладывались в тесные рамки механицизма и метафизики. Как увидим ниже, Дидро и его единомышленники хотя и не создали диалектического метода познания действительности, но высказали глубокие диалектические мысли,

которые были способны послужить методологической основой познания естественных и общественных явлений.

Подытоживая вопрос о естественнонаучных основах французского материализма XVIII века, необходимо отметить, что последний, твердо опираясь на современные ему достижения науки, одновременно содействовал ее дальнейшему развитию. Энгельс писал: «Нужно признать величайшей заслугой тогдашней философии, что, несмотря на ограниченность современных ей естественнонаучных знаний, она не сбилась с толку, что она, начиная от Спинозы и кончая великими французскими материалистами, настойчиво пыталась объяснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего»³³. В то время как некоторые естествоиспытатели, подрывая своими работами религиозное мировоззрение, продолжали придерживаться идеи бога-перводвигателя и каждый раз, не находя естественных объяснений тех или иных явлений, прибегали к божественному промыслу, французские материалисты в принципе отвергали существование сверхъестественных сил и рассматривали движущую материю конечной причиной всего происходящего в природе и в человеческом обществе.

Подводя итог сказанному, мы должны отметить закономерный характер возникновения французского Просвещения XVIII века, его глубокие экономические и политические корни, его преемственную связь с предыдущими и современными прогрессивными учениями как французского, так и иноземного происхождения. Эта глубокая и неразрывная связь с практикой, с общественно-политической жизнью, стремление правильно отразить основные тенденции ее развития придали французскому материализму ту силу, которая позволила ему выстоять против постоянных гонений со стороны господствующих феодальных сословий. Не вызывает также сомнения, что лишь органической связью с практикой, с задачами эпохи можно объяснить силу обратного влияния французского Просвещения на ход общественной жизни.

1 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.6, с.115.

2 Жорес Ж. История Великой французской революции, т. 1. М., 1920, с. 17.

3 Цит. по: Новая история в документах и материалах, вып. 1. М., 1934, с. 111.

4 См. Рокэн Ф. Движение общественной мысли во Франции в XVIII веке. СПб., 1902, с.193.

5 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.7, с.361.

6 Дидро Д. Соч., т.1. М... 1935, с.154-155.

7 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.23, с.393.

8 Цит. по: Ковалевский М. Происхождение современной демократии, т.1. СПб., 1912, с.3-4.

9 См. там же, с.10.

10 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.4, с.302.

11 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.34, с.292-293.

12 Цит. по: Рокэн Ф. Движение общественной мысли во Франции в XVIII веке, с.111.

13 Там же, с.113.

14 Тэн И. Происхождение общественного строя современной Франции. СПб., 1907, с.456-466.

15 Там же.

16 Там же.

17 Там же.

18 Потемкин Ф.В., Молок А.И. Кризис феодально-абсолютистского порядка и буржуазная революция 1789-1794 годов во Франции. М., 1949, с.9-10.

19 Новая история в документах и материалах, вып.1, с.109.

20 Речь идет о кардинале Флери.

21 Рокэн Ф. Движение общественной мысли во Франции в XVIII веке, с.112.

22 Там же, с.123.

23 Там же, с.139.

24 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 140-141.

25 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.22, с.307.

26 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.2, с. 140.

27 Там же.

28 Там же.

29 Там же, с.141.

30 Там же, с.142.

31 Там же, с.141.

33 Там же, с. 350.

34 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.20, с.348-349.

А.-Р.Ж.Тюрго. Избранные философские произведения
<http://www.diary.ru/~vive-liberta/p105193523.htm>

Г.Кунов. Политические кофейни: парижские силуэты времен Великой французской революции
<http://www.diary.ru/~vive-liberta/p71864548.htm>

Г.Якушева. «Энциклопедия» Дидро и д'Аламбера в литературной борьбе Франции конца XVIII в. / Великая французская революция и литературная жизнь Европы: межвуз. сб. науч. трудов
<http://vive-liberta.narod.ru/journal/Lit1.pdf>

Генриетта Роланд-Гольст ван дер Схалк. Жан-Жак Руссо. Его жизнь и сочинения
<http://www.diary.ru/~vive-liberta/p115112477.htm>

Е.Кожокин. Французская буржуазия на исходе Старого порядка
<http://vive-liberta.narod.ru/journal/kozhojin.pdf>

Ж.Ленотр. «Бланк с королевской печатью» / "Повседневная жизнь Версаля при королях"
http://vive-liberta.narod.ru/journal/let_de_cachet.pdf

И.Берго. Парламентская оппозиция абсолютизму и попытки реформ в 1749–1776 года / «Французская революция XVIII века: экономика, политика, идеология»: сб.науч. трудов
http://enlightment2005.narod.ru/papers/bergo_parlm2.pdf

И.Берго. Парламенты и политическая борьба во Франции накануне Великой французской революции
http://enlightment2005.narod.ru/papers/bergo_parlm.pdf

И.Попов-Ленский. Антуан Барнав и материалистическое понимание истории
<http://www.diary.ru/~vive-liberta/p89088878.htm>

К.Беркова. Поль Гольбах
http://enlightment2005.narod.ru/private/holbach_berkova.pdf

Л.-С.Мерсье. Картины Парижа
<http://enlightment2005.narod.ru/private/Mercier/merc.htm>

О.Старосельская-Никитина. Очерки по истории науки и техники в период Французской буржуазной революции
http://vive-liberta.narod.ru/journal/strsl_science.htm

Р.Дарнтон. Анатомия литературной республики в досье инспектора парижской полиции - глава из книги «Великое кошачье побоище и другие эпизоды французской культуры»
http://enlightment2005.narod.ru/papers/dam_litrep.pdf

С.Сафронов. Политические и социальные идеи Мабли / Из истории социально-политических идей
http://enlightment2005.narod.ru/papers/mably_safronov.pdf

С.Искюль. Мабли - историк
<http://enlightment2005.narod.ru/private/Mably/mably.htm#histoire>

В.Волгин. Развитие общественной мысли во Франции в XVIII веке
http://vive-liberta.narod.ru/biblio/volgin_soc2.pdf

В.Волгин. Социальные и политические идеи во Франции перед Революцией
<http://enlightment2005.narod.ru/science/volgin5.pdf>

Г.Кучеренко. Судьба "Завещания" Жана Мелье в XVIII веке
http://enlightment2005.narod.ru/science/meslier_kucherenko.pdf

В.Волгин. Революционный коммунист 18 в. Жан Мелье и его "Завещание"
http://narod.ru/disk/10467397000/volgin_meslier.pdf.html

Б.Поршнев. Жан Мелье
http://enlightment2005.narod.ru/science/meslier_porshnev.pdf

Б.Поршнев. Народные истоки мировоззрения Жана Мелье / Из истории социально-политических идей
http://enlightment2005.narod.ru/papers/meslier_porchnev.pdf

Гельвеций. Счастье. Вступит.статья М. Дынника
http://vive-liberta.narod.ru/biblio/helvets_bonheur.pdf

С.Киясов. Марешаль <http://narod.ru/disk/10467381000/smarch3.pdf.html>

С.Марешаль. Избранные атеистические произведения / вступит.статья Х.Момджяна <http://vive-liberta.narod.ru/biblio/smarch1.pdf>
Статьи в "Парижских революциях" / Избранные атеистические произведения <http://vive-liberta.narod.ru/biblio/smarch2.pdf>

А.Матьез. Французская революция. В 3 тт. Пер. с франц. К.Цидербаума, С.Лосева. М., 1928-1930. Переиздано: Р-н-Д, Феникс. 1995
<http://www.diary.ru/~vive-liberta/p107509532.htm>

Французский материализм — один из идейных источников утопического социализма и коммунизма XIX века

Говоря о социологических и этических взглядах Гельвеция, мы уже отмечали, что, подобно Ламетри, Дидро и Гольбаху, он исключал возможность общества, основанного на принципе общественной собственности и социального равенства. Гельвеций, как мы знаем, ограничивался требованием некоторого смягчения имущественного неравенства. Отстаивая в теории возможность одинакового интеллектуального развития людей, он вместе с тем не мог представить себе общества, не знающего богатства и бедности, избавленного от господ и слуг. Гельвеций и Гольбах полагали, что с упразднением имущественного неравенства исчезнет взаимная заинтересованность людей, станет невозможной реализация взаимной пользы и использования.

На основании сказанного может показаться непонятным утверждение об исторической и логической связи между французским материализмом, с одной стороны, и утопическим социализмом и коммунизмом XIX века — с другой. Это утверждение может показаться еще более необоснованным, если учесть отрицательное отношение Сен-Симона и Фурье к французскому материализму XVIII века.

И все же тесная связь французского материализма с утопическим социализмом и коммунизмом XIX века бесспорна. Впервые на нее указал Маркс. В «Святом семействе» он писал: «Связь французского материализма с Декартом и Локком и противоположность философии XVIII века метафизике XVII века обстоятельно освещены в большинстве новейших французских историй философии... Напротив, связь материализма XVIII века с английским и французским коммунизмом XIX века нуждается еще в обстоятельном освещении»¹.

Здесь же Маркс отмечал, что если картезианский материализм приводит «к естествознанию в тесном смысле слова», то другое направление французского материализма, которое отталкивалось от Локка (наиболее ярким представителем являлся Гельвеций), приводит непосредственно к социализму и коммунизму. Маркс указывает на те положения французского материализма, которые в новых социально-политических условиях могли в критически освоенной форме лечь в основу взглядов утопических социалистов и коммунистов XIX века. «Не требуется большой остроты ума, — пишет он, — чтобы усмотреть необходимую связь между учением материализма о прирожденной

склонности людей к добру и равенстве их умственных способностей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии внешних обстоятельств на человека, о высоком значении промышленности, о правомерности наслаждения и т.д. — и коммунизмом и социализмом»².

Социалистические тенденции материализма Маркс видит в материалистическом решении основного вопроса философии, в попытках материалистического толкования общественной жизни. «Если, — пишет он, — человек черпает все свои знания, ощущения и пр. из чувственного мира и опыта, получаемого от этого мира, то надо, стало быть, так устроить окружающий мир, чтобы человек в нем познавал и усваивал истинно человеческое, чтобы он познавал себя как человека»³.

Маркс подчеркивает значение этической теории французских материалистов, их учения о правильно понятом интересе для утопического социализма и коммунизма: «Если правильно понятый интерес составляет принцип всей морали, то надо, стало быть, стремиться к тому, чтобы частный интерес отдельного человека совпадал с общечеловеческими интересами»⁴.

От внимания Маркса не ускользнула логическая связь между учением французских материалистов о детерминированности человеческой воли внешними вещами и обстоятельствами и стремлениями утопических социалистов и коммунистов к переделке общественных отношений на такой основе, которая исключала бы порок и преступления в человеческом обществе. «Если, — говорит Маркс, — человек несвободен в материалистическом смысле, т.е. если он свободен не вследствие отрицательной силы избегать того или другого, а вследствие положительной силы проявлять свою истинную индивидуальность, то должно не наказывать преступления отдельных лиц, а уничтожить антисоциальные источники преступления и предоставить каждому необходимый общественный простор для его насущных жизненных проявлений. Если характер человека создается обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать обстоятельства человеческими. Если человек по природе своей общественное существо, то он, стало быть, только в обществе может развить свою истинную природу, и о силе его природы надо судить не по силе отдельных индивидуумов, а по силе всего общества»⁵.

Конспектируя «Святое семейство», Ленин учитывал, что оно относится к тому периоду творчества Маркса и Энгельса, когда последние только еще разрабатывали основы диалектического и исторического материализма, создавали теоретические основы научного коммунизма. Выписки из «Святого семейства» Ленин делал весьма критично и не раз указывал на незрелость тех или иных утверждений авторов. Примечательно, что Ленин целиком и полностью соглашался с мнением молодого Маркса о связи французского материализма XVIII века с утопическим социализмом и коммунизмом. Имея в виду соответствующие места «Святого семейства», Ленин отмечал: «Эта глава (§ d в 3 части VI главы) — одна из самых ценных в книге. Тут совершенно нет подстрочной критики, а сплошь положительное изложение. Это — краткий очерк

истории французского материализма. Выписывать здесь надо бы всю главу сплошь, а потому я ограничиваюсь кратким конспектом содержания»⁶. Изложив далее положения Маркса о ходе развития философского материализма в XVII—XVIII веках, Ленин записывает: «Из посылок материализма ничего нет легче вывести социализм (переустройство чувственного мира, — связать частный и общий интерес — разрушить антисоциальные Geburtsstätten преступления и пр.)»⁷.

Устанавливая связь между французским материализмом и утопическим социализмом и коммунизмом XIX столетия, классики марксизма-ленинизма, разумеется, исключали ее поверхностно-идеалистическое понимание.

«Современный социализм, — писал Энгельс, — по своему содержанию является прежде всего результатом наблюдения, с одной стороны, господствующих в современном обществе классовых противоположностей между имущими и неимущими, наемными рабочими и буржуа, а с другой — царящей в производстве анархии. Но по своей теоретической форме он выступает сначала только как дальнейшее и как бы более последовательное развитие принципов, выдвинутых великими французскими просветителями XVIII века. Как всякая новая теория, социализм должен был исходить прежде всего из накопленного до него идейного материала, хотя его корни лежали глубоко в экономических фактах»⁸. Социалистические тенденции материализма могли, таким образом, обнаружиться не в порядке филиации идей, а лишь при соответствующих социальных условиях. Такими условиями явились, в первую очередь, рост эксплуатации трудящихся масс со стороны развивающегося капитализма, постепенное обнаружение его непримиримых противоречий.

Победа французской буржуазной революции была могучим стимулом для дальнейшего развития капитализма как во Франции, так и за ее пределами. Миллионные массы начали испытывать на себе результаты смены феодальных форм эксплуатации эксплуатацией капиталистической. Характеризуя эту эпоху, Энгельс писал: «Быстрое развитие промышленности на капиталистической основе сделало бедность и страдания трудящихся масс необходимым условием существования общества. Количество преступлений возрастало с каждым годом. Если феодальные пороки, прежде бесстыдно выставлявшиеся напоказ, были хотя и не уничтожены, но все же отодвинуты пока на задний план, — то тем пышнее расцвели на их месте буржуазные пороки, которым раньше предавались только тайком. Торговля все более и более превращалась в мошенничество. «Братство», провозглашенное в революционном девизе, нашло свое осуществление в плутнях и в зависти, порождаемых конкурентной борьбой. Место насильственного угнетения занял подкуп, а вместо меча главнейшим рычагом общественной власти стали деньги. Право первой ночи перешло от феодалов к буржуа-фабрикантам. Проституция выросла до неслыханных размеров. Самый брак остался, как и прежде, признанной законом

формой проституции, ее официальным прикрытием, дополняясь к тому же многочисленными нарушениями супружеской верности»⁹.

Таким оказался социальный строй, который наивно полагался французскими просветителями и материалистами царством «разума, свободы, равенства и братства». Капиталистическая действительность начала рассеивать иллюзии, созданные философией XVIII века, показала истинную сущность буржуазной «свободы».

Этот разящий контраст между лозунгами и посулами буржуазной революции и ее действительными результатами не мог не вызвать самого глубокого разочарования в среде трудящихся масс. «...Установленные «победой разума» общественные и политические учреждения, — пишет Энгельс, — оказались злой, вызывающей горькое разочарование карикатурой на блестящие обещания просветителей. Недоставало еще только людей, способных констатировать это разочарование, и эти люди явились на рубеже нового столетия. В 1802 г. вышли «Женевские письма» Сен-Симона; в 1808 г. появилось первое произведение Фурье, хотя основа его теории была заложена еще в 1799 году; 1 января 1800 г. Роберт Оуэн взял на себя управление Нью-Ланарком»¹⁰.

Сен-Симон и в особенности Фурье подвергли критике вопиющие пороки буржуазного общества, его «неразумность и бесчеловечность» с такой же беспощадностью, с какой французские просветители обрушивались на феодальные порядки. Как и просветители XVIII столетия, они ставили перед собой задачу открытия социальных принципов, на основании которых можно было бы построить «разумный и справедливый» общественный строй. Буржуазному обществу они противопоставили социализм, с торжеством которого связывали счастье и благополучие всех и каждого.

Но этот социализм носил утопический характер. Его представители не знали и в тех исторических условиях не могли знать о действительных путях победы социализма. Они не догадывались, что победа социализма обусловлена объективным ходом развития капиталистического общества и что торжество нового общественного строя немислимо без ожесточенной политической борьбы рабочего класса против буржуазии — борьбы, завершаемой революционным ниспровержением капиталистического строя и завоеванием диктатуры пролетариата как необходимого политического рычага построения социализма. Утопический социализм, пишет В.И. Ленин, «критиковал капиталистическое общество, осуждал, проклинал его, мечтал об уничтожении его, фантазировал о лучшем строе, убеждал богатых в безнравственности эксплуатации».

Но утопический социализм не мог указать действительного выхода. Он не умел ни разъяснить сущность наемного рабства при капитализме, ни открыть законы его развития, ни найти ту общественную силу, которая способна стать творцом нового общества»¹¹.

Эту задачу выполнил научный социализм Маркса и Энгельса, который был развит и обогащен Лениным. Только в трудах классиков марксизма-ленинизма социализм превратился из утопии в науку, в

идейное оружие революционного пролетариата, направленное на сокрушение капитализма и построение социалистического общества.

Незрелость и утопичность воззрений Фурье, Сен-Симона, Оуэна были predeterminedены социальными условиями эпохи, недостаточным развитием капиталистической крупной промышленности и промышленного пролетариата. Малочисленный и плохо организованный рабочий класс был еще не в состоянии осознать свои классовые цели и подлинные пути своего освобождения. Он был еще, по характеристике Энгельса, лишь угнетенной и страдающей массой и ждал своего освобождения от какой-нибудь высшей и внешней силы. В результате «незрелому состоянию капиталистического производства, незрелым классовым отношениям соответствовали и незрелые теории. Решение общественных задач, еще скрытое в неразвитых экономических отношениях, приходилось выдумывать из головы»¹².

Но, обусловленный реальными историческими потребностями, утопический социализм, как и всякое идейное течение, возник не на голом месте, а был подготовлен предыдущим развитием. Он критически освоил достижения предыдущей общественно-политической и философской мысли, и в частности французского материализма XVIII столетия.

Ниже мы и попытаемся конкретно раскрыть преемственную идейную связь между утопическим социализмом и коммунизмом XIX века и взглядами французских материалистов XVIII века, и прежде всего Гельвеция, между этими двумя этапами домарксовской философской и общественно-политической мысли.

Сен-Симон и Фурье не скрывали своего резко отрицательного отношения к просветительской философии XVIII века вообще и к французскому материализму в частности. Выражая разочарование трудящихся масс результатами буржуазной революции, французские социалисты-утописты не могли, естественно, восторгаться философией, которая начертала ее основные принципы и лозунги.

Идеологи дореволюционной французской буржуазии, и Гельвеций в особенности, торжественно провозгласили счастье народа главной заботой философии, подлинным критерием ее истинности. С тех пор прошли десятилетия. На развалинах феодализма возник тот «идеальный строй», в победе которого немалую роль сыграли французские просветители. Настало время применить ими же выдвинутый критерий к их собственной философии. Принесла ли она людям обещанные счастье и благополучие? Стоило только Сен-Симону и Фурье взглянуть на окружающую жизнь, чтобы, не колеблясь, дать отрицательный ответ. Они не могли не констатировать, что революция оказалась благом лишь для ничтожного меньшинства общества. Большинство же по-прежнему продолжало влачить жалкое существование, изнемогать от непосильного труда. Сен-Симон испытал на себе все «прелести» нового «идеального порядка». «Вот уже две недели, — писал он, — я питаюсь хлебом и водой, работаю без огня; я все продал, вплоть до моей одежды...»¹³

Сен-Симон и в особенности Фурье подвергли утвердившийся после буржуазной революции капиталистический строй яркой и беспощадной

критике в книге «Теория четырех движений и всеобщих судеб. Фурье развенчал всю систему капитализма, начиная от экономической основы и кончая литературой, искусством и моралью. Он не был в состоянии последовательно научно раскрыть сущность капиталистических отношений и капиталистической эксплуатации, распознать основное противоречие капиталистического способа производства, законы его развития, но сумел страстно, взволнованно, с глубокой любовью к угнетенным показать все омерзительные проявления сущности капитализма.

Имея в виду наиболее развитую форму капитализма — английский капитализм, Фурье писал: «В века более религиозные, чем наш, люди не без основания полагали, что бог порою карает нации; сейчас это более правдоподобно, чем когда бы то ни было: в наши дни все человечество унижено и угнетено одним и тем же пагубным бичом — островной монополией, опустошающей во всех направлениях социальный мир... Этот бич губит промышленность в самом ее зародыше, пресекая сношения... Он обрушивается на человечество в его массе, порождая корыстные войны, заставляющие народы поочередно уничтожать друг друга... Он роняет честь людей, подчиняя весь социальный организм гнусным меркантильным расчетам»¹⁴.

Называя вещи своими именами, Фурье говорил, что капиталистическая торговля — бессовестный обман, сопровождаемый мошенническими банкротствами, ажиотажем, ростовщичеством. Он характеризовал цивилизацию, под которой подразумевал современный ему капиталистический строй, как «войну богатого против бедного». На основе цифровых данных мыслитель показывал пропасть, которая образовалась между богатством и бедностью.

В работе «Новый промышленный и общественный мир» Фурье рисует картину кричащей нищеты в «образцовой» капиталистической стране — Англии. Во многих районах наемные рабочие ходят полуголыми, будучи не в состоянии приобрести даже самую дешевую одежду. Английские дети работают на заводах и фабриках по 19 часов в день за нищенскую плату. Стоит только кому-нибудь из этих изможденных каторжным трудом детей на минуту оставить работу, как удары кнута заставляют его продолжать ее. Фурье останавливается на сообщении дублинских газет о свирепой эпидемии в народе. Оказывается, комментирует он, больные, попав в больницу, выздоравливают, как только их накормят. Их болезнь — голод.

Не лучше положение трудящихся и во Франции. В самых плодородных провинциях, утверждает Фурье, восемь миллионов людей вовсе не едят хлеба и питаются каштанами. В Париже 86 тысяч зарегистрированных бедных и, может быть, столько же незарегистрированных. И это, восклицает он, в условиях перепроизводства, изобилия, огромного роста производительности труда!

Но, быть может, это преходящие явления, связанные с недостаточным развитием капиталистических порядков? С замечательной прозорливостью Фурье отстаивает мысль, что по мере развития

«цивилизации», под которой, как мы знаем, он подразумевал капитализм, страдания и бедствия трудящихся во сто крат возрастут. Вот почему он так решительно осуждает капитализм и вместе с ним философию XVIII века, которая содействовала победе «неразумного и несправедливого» строя и тем самым обнаружила свою собственную неразумность. «Философы! — восклицает Фурье. — Не дав нам обещанного счастья, вы низвели человека на уровень ниже животного... Безработные, которые, будучи преследуемы кредиторами и теснимы за недоимки, начинают нищенствовать, обнажают напоказ свои язвы и свою наготу, бродят со своими изголодавшимися детьми по городам, оглашая их мрачными сетованиями. Таковы, философы, горькие плоды ваших наук! Бедность, вечно бедность! А ведь вы утверждаете, что усовершенствовали разум. На самом же деле вы толкали нас из одной пропасти в другую»¹⁵.

Сен-Симон менее резок в осуждении философии XVIII века. Это обусловлено тем, что он горячо отстаивал учение о непрерывном прогрессивном развитии человеческого познания. Будучи убежденным врагом феодального строя, Сен-Симон не мог не оценить роль передовой философии XVIII столетия в сокрушении феодальных порядков. Но, отдавая должное антифеодальной направленности философии XVIII века, он не скрывал своего резко отрицательного отношения к положительной, конструктивной ее программе, которая сказалась программой победы капитализма, столь чуждого Сен-Симону.

Итак, подходя к передовым мыслителям XVIII века с антиисторических позиций, превращая их в виновников всех бедствий, связанных с торжеством капитализма, выдавая их за сознательных защитников капиталистической эксплуатации и угнетения трудящихся, осуждая с позиций мирного реформизма роль их идей в возникновении «катастрофы 1793 года», французские утопические социалисты проявляли едва ли не враждебнее отношение к просветительской философии XVIII в.

Проникнутый этим нигилистическим настроением, Фурье формулирует два основных принципа своего метода: абсолютное сомнение и абсолютное отрешение (*le doute absolu et l'ecart absolu*), направленные в первую очередь против философии XVIII века. Он ставит своей целью полностью отойти от выводов, сделанных его предшественниками, и берется создать совершенно новую науку об обществе, стоящую в стороне от столбовой дороги культуры прошлого.

Само собой разумеется, это намерение было чистой утопией. На словах отрекаясь от идей своих предшественников, отвергая идейное наследие передовых мыслителей XVIII в., Фурье в действительности в новых исторических условиях во многом продолжал и развивал взгляды французских просветителей.

В «Святом семействе» Маркс специально отмечал, что «Фурье исходит непосредственно из учения французских материалистов»¹⁶. Нельзя, конечно, толковать это указание Маркса расширительно и превращать Фурье в верного ученика французских материалистов, как это порой делает Плеханов, в частности в своей во многих отношениях

прекрасной статье «Французский утопический социализм XIX века». Фурье, утверждал здесь Плеханов, «резко восставая против французской философии XVIII века и зло насмехаясь над ней... в сущности, оставался ее *верным последователем* и клал ее выводы в основу своих собственных построений...» (курсив наш. - Х.М.)¹⁷.

Однако приведенный самим же Плехановым материал никак не согласуется с попыткой представить Фурье простым продолжателем идей французских материалистов. Таковым он не был и не мог быть, ибо в отличие от французских материалистов — идеологов восходящей буржуазии Фурье выражал, правда смутные еще и неопределенные, чаяния угнетенных капитализмом трудящихся масс. И если историческая миссия французских материалистов XVIII века заключалась в критике феодального строя и философском обосновании общественного строя, идущего ему на смену, то Фурье и его единомышленники свое призвание видели в критике капиталистического строя и в доказательстве необходимости его смены социалистическим обществом.

Расхождения Фурье с французскими материалистами по кардинальным вопросам философии были весьма глубоки. В отличие от Дидро, Гельвеция и Гольбаха Фурье оставался в области теории познания на позициях идеализма и религии. Если французский материализм объективно носил революционный характер и не исключал политической борьбы против феодальной системы, то Фурье и Сен-Симон были убежденными противниками всякого революционного насилия. Резко нападая на просветительскую философию XVIII века, они в первую очередь обвиняли ее в подготовке французской буржуазной революции. Можно было бы привести и целый ряд других принципиальных расхождений между Фурье и французскими материалистами XVIII века. Однако и сказанного достаточно, чтобы увидеть ошибочность стирания принципиальных граней между французским материализмом XVIII века и утопическим социализмом Фурье и Сен-Симона.

Не менее ошибочной является и другая, противоположная тенденция, выражающаяся в стремлении воздвигнуть непреодолимую стену между французским материализмом XVIII столетия и утопическим социализмом XIX столетия или оставить в тени преемственную связь между ними. На этой позиции стоят почти все буржуазные историки. Многие из них при всем своем критическом отношении к французскому материализму XVIII в. не желают, видимо, породнить его с утопическим социализмом, являющимся одним из источников марксизма. Другие, оглушенные громкими заявлениями Фурье, направленными против французского материализма, Охотно принимают на веру утверждения автора «Теории четырех движений...» о своем абсолютном отрешении от идей прошлого, что не допускают связи между Гельвецием и Гольбахом, с одной стороны, и Фурье и Сен-Симоном — с другой. Так или иначе, но даже в таких объемистых книгах о французских просветителях XVIII г., как монографии Кейма¹⁸, Рейнака¹⁹ и Морлея²⁰, нет ни малейшего упоминания о значении французского материализма для возникновения утопического социализма и коммунизма. Эта позиция характерна и для

работ Поля Люи*, А.Лихтенбергера и многих других, специально посвященных истории социализма во Франции.

Еще много десятилетий после буржуазной революции Франция продолжала оставаться в основном аграрной страной. Отдельные промышленные центры терялись на фоне крестьянского и ремесленного производства. Промышленный пролетариат составлял ничтожную часть населения Франции. Малочисленный и разобщенный, он к тому же в значительной степени растворялся в мелкобуржуазной массе, испытывая сильнейшее влияние ее идеологии.

Отдельные героические восстания французских рабочих, как, например, лионское восстание 1831 года, быстро подавлялись контрреволюционными силами, ибо при исторически сложившихся условиях рабочий класс оказывался не в состоянии повести за собой крестьянские массы. Не имея сколько-нибудь ясной программы борьбы, повстанцы зачастую выступали не против буржуазии вообще, а против отдельных ее группировок.

В то время французский пролетариат еще не мог четко осознать свои классовые интересы, противопоставить себя буржуазии, понять свою историческую миссию. Анализируя соотношение классовых сил в период революции 1848 года, Маркс писал, что «парижский пролетариат старался отстаивать свои интересы наряду с буржуазными интересами вместо того, чтобы выдвигать их в качестве революционного интереса самого общества; неудивительно, что он склонил красное знамя перед трехцветным»²¹.

Это обстоятельство не могло не найти отражения в идеологической борьбе. Долгое время социально-политические и философские учения, выражающие интересы и устремления слабого и неорганизованного рабочего класса, не могли полностью оторваться от буржуазной идеологии, резко противопоставить себя идеям, рожденным на почве буржуазных отношений. Учения эти, разумеется, не совпадали с буржуазной идеологией, но одновременно были не способны совершить революционный переворот в философии и социологии. Эта великая всемирно-историческая задача могла быть и была решена марксизмом, отразившим коренные интересы зрелого, революционного пролетариата.

В этих исторически определенных условиях и нужно искать объяснение того факта, что французский утопический социализм, сделав значительный шаг вперед по сравнению с социально-политическими взглядами французских просветителей XVIII столетия, не сумел вместе с тем полностью выйти за пределы их философских теорий.

Как правильно указывал Плеханов²², достаточно исследовать учение Фурье о страстях, чтобы убедиться, насколько сильно он находится еще под влиянием социологических принципов Гельвеция и Гольбаха. В соответствии с ними он пытается дедуцировать основы будущего

* По-видимому, речь о Поле Луи (Paul Louis), франц.историке, очень известному у нас в довоенный период. См. его работу в переводе: П.Луи. Французские утописты: Луи Блан, Видаль, Пекер, Кабе, с отрывками из их произведений (<http://www.diary.ru/~vive-liberta/p111407279.htm>). - пед. Vive Liberta.

социалистического строя из неизменной природы человека, из этой альфы и омеги домарксовской буржуазной социологии. Человек в представлении Фурье – такое же, как у Гельвеция и Гольбаха, чувственное существо, избегающее неприятных ощущений и стремящееся к ощущениям приятным, к чувственным радостям, к счастью.

Несмотря на то, что в отличие от французских материалистов Фурье допускает существование бога и божественной воли, он является решительным противником религиозно-аскетического мировоззрения, жестоко осмеивает попытки подавления плоти и человеческих страстей. «...Подавить страсти нельзя...»²³ – утверждает Фурье. Страсти – это сам человек. Человек неудержимо стремится к счастью, «которое заключается прежде всего в обладании богатством»²⁴. Нельзя и помышлять о создании нового общественного строя, заявляет Фурье, если сбрасывать со счетов чувственную природу человека, его эгоистические устремления, в всеилие его страстей.

Несмотря на серьезные расхождения с Фурье и фурьеристами, на значительный, как правильно указывает академик В.П. Волгин²⁵, отход от традиционной системы естественно-правовых, типично рационалистических аргументов, Сен-Симон и его последователи тем не менее не сомневались в той, с их точки зрения, истине, что эгоистические стремления людей исторически видоизменяются, но не исчезают. В «Письмах женевого обитателя к современникам» Сен-Симон смеется над моралистами, которые «стремятся разрушить эгоизм...»²⁶, хотя отучить человека искать свое собственное счастье. В «Письмах к американцу» он пишет: «Человек по природе своей ленив; работающий человек побуждается к победе своей лености лишь необходимостью удовлетворить свои потребности или стремлением к наслаждениям. Он работает таким образом в рамках своих нужд и желаний»²⁷.

Подобно Фурье, он вслед за Гельвецием прославляет действенную роль людских страстей в процессе непрерывного, прогрессивного развития человеческого общества. «Страсть, – утверждает Сен-Симон, – одна лишь имеет силу побудить людей к великим усилиям. Воздержанность не является действенной силой, она робка по существу, и, далекая от того, чтобы порывать со старыми привычками, она стремится к тому, чтобы мы их сохранили»²⁸.

Но Фурье и Сен-Симон не ограничиваются превознесением страстей и апологией чувств. Вслед за Гельвецием они утверждают, что, предоставленные самим себе, не регулируемые разумом, не направляемые мудрыми законами, страсти и чувства превращаются в разрушительные, антисоциальные силы. Без наличия разумно организованного общественного строя, утверждает Фурье, «...страсти – спущенные с цепи тигры, непонятные сфинксы...»²⁹. Задача, следовательно, заключается не в том, чтобы проклинать страсти, а в том, чтобы познать их и целеустремленно направить на благо людей.

Нетрудно видеть, насколько исходные принципы Фурье тождественны учению Гельвеция об эгоизме, о роли страстей в

общественной жизни. И когда Фурье заявляет, что, открыв притяжение и отталкивание страстей, он создал возможность создания точной, оперирующей даже геометрическими теоремами науки об обществе, он по существу в несколько видоизмененных выражениях повторяет аналогичную наивную мысль Гельвеция. Не ново также утверждение Фурье, что законы влечения страстей соответствуют закону притяжения, открытому Ньютоном, и что, следовательно, существует единство движения мира материального и мира духовного. Это типично механистическое представление о закономерностях развития общественной жизни мы встречали даже в ранних произведениях Гельвеция.

Фурье выступает последователем Гельвеция и тогда, когда горячо отстаивает мысли о необходимости направления эгоистических страстей в русло добродетели, о гармоническом сочетании личного интереса с общественным. Он верен духу учения Гельвеция тогда, когда утверждает, что осуществление этих задач связано не с моральной проповедью, а с изменением жизненных условий людей.

Мысль о том, что понятия, чувства и поведение людей обусловлены внешней средой, – эта кардинальная мысль французских материалистов красной нитью проходит через всю систему социологических взглядов Фурье и Сен-Симона. «Люди, – утверждает последний, – даже наиболее сильные, являются продуктом обстоятельств...»³⁰ Чтобы изменить людей к лучшему, нужно разумно перестроить условия их жизни. Нужно сделать так, чтобы заставить человека в своих же собственных интересах поступать добродетельно, т.е. содействовать общему счастью. Одни и те же страсти в различных социальных условиях приводят к различным результатам. «Человек, – пишет Фурье, – который в рамках цивилизации (т.е. капитализма. – Х.М.) пускается на всевозможное плутовство, будет человеком самым правдивым в строе комбинированном (социалистическом. – Х.М.). Дело в том, что этот человек плут не потому, что обман доставляет ему удовольствие: он плутует лишь для того, чтобы добиться богатства; покажите ему, что он может заработать тысячу экю путем лжи, а три тысячи экю правдивостью, и он предпочтет правду, каким бы плутом он ни был. На этом основании люди самые корыстолюбивые скоро станут самыми горячими приверженцами правды в том строе, где правдивость будет обеспечивать быстрый доход, а практика лжи – вызывать неизбежное разорение»³¹.

Соглашаясь в исходных своих принципах с учением Гельвеция, Фурье, однако, в некоторых вопросах расходится с ним. Гельвеций считал эгоизм присущим человеческой душе началом, а альтруизм рассматривал как производное от разумно понятого эгоизма. Фурье, напротив, был склонен рассматривать альтруизм, или, по его выражению, «унитеизм», такой же естественной склонностью человека, как и эгоизм. Больше того, временами Фурье расценивал унитеизм как основу страстей, «гармонический их очаг». Унитеизм, согласно Фурье, – это склонность индивидуума к увязке собственного счастья со счастьем окружающего. Фурье проявлял большую проницательность, когда

связывал культивирование чувства эгоизма и замалчивание унитаризма с капиталистическим обществом, которое исключает развитие и обнаружение чувства альтруизма.

Критикуя общепринятую систему классификации страстей, Фурье пишет: «В этом проспекте не хватает определения унитаризма, или коренного ствола страстей, но он при цивилизации не действует (*aucun essor*); таким образом, достаточно приковать внимание к противоположной ему страсти, или эгоизму, который господствует столь безраздельно, что система совершенствуемого совершенства — идеология — кладет эгоизм или собственное «я» в основу всех своих построений. Изучая цивилизованных, люди естественно видели в них лишь разрушительные страсти...»³² Далее Фурье указывает, что людей, порожденных строем цивилизации, вполне основательно рассматривали как эгоистов, потому что «их общественный быт, это царство лицемерия и гнета, ведет к подчинению всех двенадцати страстей эгоизму...»³³

Стремление наделить человека не только естественной склонностью к себялюбию, но и столь же естественной склонностью к альтруизму присуще также Сен-Симону. «...Всякий человек, — полагает он, — который не ищет счастья в направлении, полезном для своих ближних, несчастлив, каково бы ни было его кажущееся благополучие»³⁴.

Не противоречат ли, однако, эти мысли утопических социалистов их же высказываниям о человеческих страстях, себялюбии, выражающих стремление людей к удовлетворению своих интересов и движущих развитие общества? Нет, не противоречат. Всячески возвышая чувство альтруизма, Фурье одновременно отмечал, что оно до сих пор оставалось нереализованной склонностью человеческой души в отличие от эгоизма, который был и еще остается основной пружиной общественного развития. Время альтруизма впереди, и для наступления этого времени нужно до конца использовать чувство себялюбия, направить его в желаемое русло.

Нет сомнения, что провозглашение альтруизма наряду с себялюбием естественной склонностью человека было некоторым ограничением эгоизма, стремлением взять под сомнение правильность утверждения французских материалистов о безраздельном господстве эгоизма как в прошлом, так и в будущем. Сама эта попытка была характерна для мыслителей, выступивших против капиталистической анархии, неизбежным продуктом и спутником которой являлись буржуазный индивидуализм и эгоизм. Тем не менее здесь утопический социализм еще не порывает с утилитаристской концепцией французского материализма XVIII века. Не порывает он также и с идеалистическими представлениями французских материалистов о решающей роли разума, законодательства в общественном развитии.

Правда, в отличие от философов XVIII столетия Сен-Симон и Фурье рассматривали исторический процесс как процесс закономерный. Они уже не разделяли наивного взгляда Гельвеция и Гольбаха на прошлую историю как на хаотическое нагромождение исторических событий. Фурье берется доказать, что «общества — дикое, патриархальное,

варварское, цивилизованнее — лишь тернистые пути, ступени для достижения лучшего социального строя, строя прогрессивных серий, который и есть производственная судьба человека и вне которого никакими усилиями наилучших правителей не исцелить бедствий народных»³⁵.

Еще более отчетливо высказывались о закономерном развитии общества Сен-Симон и в особенности его ученики. Но их понимание этой закономерности ложно, ибо она обуславливается, согласно их представлениям, развитием разума. На вопрос, чем же определяется закономерность перехода человеческого общества от одной ступени к другой, сен-симонисты отвечали: «Наиболее общий факт в поступательном движении общества, факт, *implicite* содержащий в себе все другие, это — прогресс нравственной концепции, в силу которой человек чувствует за собою социальное назначение. Политические учреждения суть практическое осуществление этой концепции, ее приложение к установлению, поддержанию и прогрессу социальных отношений»³⁶. Представления сен-симонистов о развитии общественной жизни носили, таким образом, антинаучный, идеалистический характер.

Французские материалисты, переоценивая значение идей в развитии общества, видели в своих философских доктринах предпосылку грядущих общественных преобразований. Сен-симонисты также полагали, что будущий переворот в социальной жизни предопределен появлением идей их учителя. И те и другие, являясь идеалистами в понимании общественной жизни, были не в состоянии дать ответ на вопрос, откуда берутся сами «эпохосозидающие» идеи и учения, чем обусловлено их возникновение и развитие.

Идеалистическое понимание истории определило утопический характер социализма Сен-Симона и Фурье. В принципе утверждая закономерность общественной жизни, но не зная подлинных законов ее развития, они подменяли их законами вымышленными, зачастую дедуцированными абстрактно-рационалистическим методом.

Можно, таким образом, констатировать, что в постановке и разрешении ряда социологических проблем — в понимании «природы человека», роли себялюбия и человеческих страстей в общественной жизни, в вопросе о значении социальной среды для формирования личности, о необходимости сочетания личного и общественного интереса и т.п. — между французским материализмом XVIII века и утопическим социализмом XIX века нет существенных различий. И тот и другой, несмотря на различие оттенков во взглядах, разделяют идеалистические и метафизические представления об историческом процессе.

Глубокие расхождения между французским материализмом и утопическим социализмом начинаются тогда, когда встает вопрос о путях и методах сочетания личных и общественных интересов, о сущности будущего «разумного строя». «Разумный строй» французских материалистов на деле оказался капиталистическим строем. Что касается утопических социалистов и коммунистов, то они свою задачу видели в основательной критике этого строя, в доказательстве его «неразумности»

и несправедливости, его преходящего характера, а также в начертании будущего, действительно разумно и справедливо организованного общества — такого общества, которое должно обеспечить все материальные и духовные потребности всех людей.

Только упразднение существующего строя «цивилизации» и замена его «социетарным обществом», утверждал Фурье, покончат с пороками и преступлениями, послужат фундаментом интеллектуального и морального перевоспитания людей. «...Народ, лживый и коварный при цивилизации, — пишет Фурье, — лучезарно правдив и учтив в сериях...»³⁷, т.е. при социализме. Если при цивилизации страсти порождают разлад и бедность, то в социетарном обществе они же являются источником согласия и достатка.

Мы помним, что, говоря о преобразовании общества, Гельвеций на первый план выдвигал задачу преобразования государственного правления, предоставления гражданам политических прав. Речь шла у Гельвеция по существу о буржуазно-демократических свободах. Эта направленность мысли Гельвеция, как мы уже отметили, в последнем счете выражала то обстоятельство, что в период его деятельности французская буржуазия уже господствовала в экономике и шла к захвату политической власти.

Иначе обстояло дело у Фурье. Отстаивая необходимость общественных преобразований, он имел в виду в первую очередь преобразование социальных отношений. «...Философы, — пишет Фурье, — всегда искали общественного блага в административных и религиозных новшествах; я, наоборот, старался искать блага в мероприятиях, не имеющих никакого отношения ни к управлению, ни к священству, в мероприятиях по существу производственного и бытового характера, совместимых с любым правительством и не нуждающихся в его вмешательстве»³⁸. Полагая, что политика органически не связана с экономикой, Фурье пытался игнорировать политические вопросы и сосредоточить внимание на вопросах экономических, на принципах организации труда в будущем социалистическом обществе, на разработке наиболее справедливых форм распределения продуктов.

Такое же индифферентное отношение к политике и политической борьбе проявляли Сен-Симон и его последователи. Они были охвачены мыслью реорганизовать промышленность на плановых началах, добиться максимального развития производства, с тем чтобы навсегда избавить людей от нужды. При этом если Фурье, испытывая известное влияние физиократов, видел основу общественных преобразований в сельскохозяйственном производстве, то Сен-Симон считал таковой производство индустриальное.

Не входя в разбор существенных расхождений между Сен-Симоном и Фурье в понимании структуры будущего общества, необходимо отметить, что и тот и другой прежде всего подчеркивали необходимость фактического подъема материального благосостояния трудящихся масс. Эта задача, разумеется, не могла занимать решающего места в воззрениях буржуазных идеологов Гельвеция и Гольбаха даже в тот

период, когда французская буржуазия выступала от имени всего третьего сословия.

Говоря об изменении социальной среды, и Сен-Симон, и Фурье имели в виду создание изобилия продуктов. Они правильно утверждали, что самые совершенные политические свободы останутся бесплодными при наличии огромных масс людей, задыхающихся в тисках нищеты и голода. Выступая против буржуазных философов, Фурье обвинял их в том, что они, всеми цветами радуги расписывая права человека, не выдвигают в качестве принципа право на труд, без которого «ничего не стоят все остальные права». Пока, утверждали социалисты-утописты, имеются голодные и сытые, не может быть речи о солидарности между людьми, за которую ратовали философы XVIII века. Тщетно мечтать об исчезновении лжи и лицемерия, воровства и грабежей, зависти и клеветы, пока в силу существующего способа производства и потребления большинство обречено на бедность.

Говоря о счастье всех людей, французские материалисты ограничивались декларациями, не ставили конкретно вопроса о путях улучшения условий жизни простого народа, крестьян, ремесленников, подмастерьев, рабочих. В противоположность им утопические социалисты пытались наметить систему, гарантирующую, по их мнению, материальное и духовное благополучие «самого многочисленного и одновременно самого бедного класса». Однако, знакомясь со структурой будущего «идеального» общества Сен-Симона и Фурье, нельзя не заметить, что это общество имеет еще много общего с «цивилизацией», т.е. с обществом буржуазным. В отличие от Оуэна Сен-Симон и Фурье не только не выступают против принципа частной собственности, но и, следуя в данном случае традиции французских материалистов XVIII века, видят в этом принципе основу всякого человеческого общежития.

Сен-Симон и Фурье не поднимают вопроса о полной ликвидации эксплуататорских классов и классов вообще. В их «разумном» обществе сохраняется имущественное неравенство, неравномерное распределение материальных благ между общественными классами. Владельцы капитала сохраняют за собой целый ряд привилегий.

Имущественное неравенство сохраняется и в фалангах Фурье, где малочисленной группе капиталистов полагалось 4/12 всех доходов, тогда как огромная масса трудящихся должна была довольствоваться 5/12 доходов. Остальные 3/12 предназначались «таланту», т.е. творческой интеллигенции. Фурье полагал, что благодаря ассоциации, правильной организации труда, широкому

внедрению достижений науки в производство каждый человек не только будет обеспечен работой, но и испытает больше радостей, чем ныне самый могущественный монарх. В условиях этого изобилия, утверждал Фурье, неравенство перестанет быть источником зависти и борьбы. Таким образом, Фурье полагал возможным мирное сосуществование антагонистических классов. Он надеялся убедить капиталистов содействовать благополучию «ближних» и отказаться от своих чрезмерных доходов, от неограниченной эксплуатации и

порабощения рабочего класса, одним словом, от своей классовой диктатуры. Утопическими были не только эти цели Фурье, но и намеченный им путь их реализации – путь мирной пропаганды и убеждения.

Подобно французским материалистам, Сен-Симон и Фурье фетишизировали силу истинной идеи. Им казалось, что такая идея должна покорить всех. «И когда, – правильно замечает Плеханов, – у них заходила речь о том, каким образом идеи сегодняшнего дня – положим, идеи сен-симонистской или фурьеристской школы – сделаются фактом завтрашнего дня, они – опять подобно просветителям XVIII века – ограничивались указанием на непобедимую силу истины. Держась этой точки зрения, естественно было отвергать борьбу классов и политику как орудие классовой борьбы: раз открытая истина должна быть одинаково доступна людям всех общественных классов»³⁹. Сочувствуя пролетариату, Сен-Симон и Фурье вместе с тем испытывали страх перед массовым рабочим движением и старались убедить рабочих предоставить решение своей судьбы руководителям промышленности, капиталистам, к которым в первую очередь и обращались со своими проектами «идеального» строя.

Не вызывает сомнения, что утопическая тактика Сен-Симона и Фурье имела своей методологической основой идеалистическое понимание истории. Выдвигая задачи, которые не были и не могли быть поставлены идеологами буржуазии, Фурье и Сен-Симон тем не менее предлагали решать их способами, во многом сходными с теми, которые отстаивались французскими материалистами. Как и последние, Сен-Симон и Фурье апеллировали к просвещенным и влиятельным персонам, считая, что историю делают незаурядные личности, что общественное развитие есть преобразование материальной действительности идеями-демиургами. Если французские материалисты, будучи в принципе сторонниками мирного развития, все же допускали в качестве крайней меры революционное насилие, то Сен-Симон и Фурье исключали его при всех условиях. Они наивно полагали, что применение насилия для утверждения тех или иных идеалов ставит под сомнение истинность самих этих идеалов.

Приведенные сопоставления, как нам кажется, достаточно убедительно иллюстрируют утверждение Маркса об исторической и логической связи между французским материализмом и утопическим социализмом XIX века. Отталкиваясь от французского материализма, социалисты-утописты создали новое учение, выражавшее чаяния угнетенных капитализмом масс. Но подобно тому как на определенной стадии своего развития рабочий класс был не в состоянии резко противопоставить себя классу буржуазии, утопический социализм – этот теоретический продукт незрелого капиталистического производства – был не в состоянии принципиально и до конца противопоставить себя буржуазной идеологии. Даже наиболее важные идеи Сен-Симона и Фурье сохраняли связь не только с сильными, но и со слабыми сторонами учения французских материалистов об обществе.

Еще более отчетливо прослеживается влияние французского материализма XVIII века на формирование утопических коммунистических систем XIX века, в которых в отличие от систем утопического социализма выдвигается требование установления общественной собственности на орудия и средства производства, отстаивается необходимость имущественного равенства людей. Мы имеем в виду прежде всего утопический коммунизм Роберта Оуэна.

Прежде чем перейти к характеристике его преемственных связей с французским материализмом XVIII века, считаем необходимым рассеять одно довольно распространенное заблуждение, согласно которому посредствующим звеном между французским материализмом и утопическим коммунизмом якобы является учение Бентама и других буржуазных английских утилитаристов. Многие буржуазные историки философии и социологии идут еще дальше и, оставляя в тени французский материализм XVIII века, пытаются приукрасить учение Бентама сделать непосредственным источником коммунизма Оуэна.

В «Святом семействе» Маркс, правда, указывает, что Оуэн исходил из морали Бентама. Однако догматическое толкование этого указания может привести к неправильному выводу. Бесспорно, что Оуэн познакомился с принципами этики и социологии французских материалистов из книг Бентама, который, однако, искажал и вульгаризировал исторически прогрессивную и революционную сущность этих принципов. Но очень скоро Оуэн отмежевался от бентамовской интерпретации утилитаризма французских материалистов и вступил в борьбу с Бентамом и бентамистами.

Иеремия Бентам неоднократно заявлял, что является учеником и продолжателем Гельвеция. Действительно, он с поразительным педантизмом и многословием излагал мысли Гельвеция, классифицировал и иллюстрировал их, писал к ним скучнейшие комментарии и дополнения. «Иеремия Бентам, – писал Маркс, – явление чисто английское. Ни в какую эпоху, ни в какой стране не было еще философа – не исключая даже нашего Христиана Вольфа, – который с таким самодовольством вещал бы обыденнейшие банальности. Принцип полезности не был изобретением Бентама. Он лишь бездарно повторил то, что даровито излагали Гельвеций и другие французы XVIII века»⁴⁰.

Однако Бентам был занят не только простым разжижением идей Гельвеция о личном интересе и эгоизме, но и выхолащиванием революционного для своего времени содержания философии французского мыслителя. Он пытался использовать ее для обоснования и защиты буржуазных порядков, для увековечения и прославления капиталистической эксплуатации и буржуазной конкуренции. Учение Бентама было одним из идеологических средств борьбы английской буржуазии против рабочего класса в период, последовавший после промышленного переворота.

Бентам оказался в числе тех идеологов английской буржуазии, которые приложили много усилий для обмана трудящихся приносившими к интересам эксплуататорской верхушки иллюзиями,

фальшивой идеей о том, что якобы в условиях капитализма возможно максимальное счастье максимального числа людей. С фальшивым пафосом Бентам, этот «гений буржуазной глупости»⁴¹, пытался доказать «вечный» и «целесообразный» характер капиталистического строя, прославить эгоизм как «неистребимое» чувство. Объявляя эгоизм движущим началом поведения людей, Гельвеций искренне мечтал с помощью разумного законодательства заставить эгоизм работать на пользу общества. Бентам и другие английские утилитаристы хотя для отвода глаз еще толкуют об «общей пользе», о «счастье возможно большего числа людей», в действительности являются убежденными апологетами неограниченного буржуазного эгоизма, своекорыстия и индивидуализма.

Бентам достаточно откровенно провозглашает общественный интерес фикцией, беспочвенной абстракцией. Этому, с его точки зрения, вымыслу он противопоставляет личный интерес как единственно реальный. «Интерес индивидуумов... должен уступать общественному интересу, — иронически замечает Бентам. — Но... что это значит? Не составляет ли каждый индивидуум такую же часть общества, как и всякий другой? Этот общественный интерес, который вы персонифицируете, представляет собой только абстракцию: он является не чем иным, как совокупностью индивидуальных интересов... Если признать желательным жертвовать счастьем одного индивидуума для увеличения счастья других, то, стало быть, еще более желательно жертвовать счастьем также и второго, третьего и так до бесконечности... Индивидуальные интересы — единственно реальные интересы»⁴². Хотя Бентам и его единомышленники и продолжали провозглашать достижение наибольшего счастья наибольшим числом людей целью утилитаризма, но в действительности их утилитаризм был лишь средством оправдания буржуазного эгоизма во всех разнообразных его формах. Софизмами и словесными уловками утилитаризм Бентама пытался оправдать девиз буржуазного общества: «Каждый за себя, один бог за всех».

Характеризуя учение Бентама, Маркс писал: «...каждый заботится лишь о себе самом. Единственная сила, связывающая их вместе, это — стремление каждого к своей собственной выгоде, своекорыстие, личный интерес. Но именно потому, что каждый заботится только о себе и никто не заботится о другом, все они в силу предустановленной гармонии вещей или благодаря всехитрейшему провидению осуществляют лишь дело взаимной выгоды, общей пользы, общего интереса»⁴³. Утилитаризм Бентама ополчается против всякого ограничения частнособственнической инициативы и предприимчивости. Это — философия биржевых афер, «гимн» в честь стяжательства, бизнеса, ростовщичества.

Нетрудно заметить, что учение Гельвеция и Гольбаха о личном интересе и сочетании его с интересом общественным выродилось у Бентама в реакционную апологию своекорыстного буржуазного эгоизма и индивидуализма. Бентам и другие английские утилитаристы XIX века старательно вытравивали всякие следы социалистических тенденций, которые таились в утопической мечте французских материалистов.

Точно так же Бентам и его последователи расправились с революционными устремлениями учения Гельвеция о зависимости личности от социальной среды. Подобно французским «идеологам» типа Кабаниса и Дестют де Траси, Бентам и бентамисты отбросили идею о социальной обусловленности формирования личности. Желая исключить всякую мысль об изменении существующего капиталистического строя, Бентам подверг полной ревизии положение Гельвеция, согласно которому улучшение жизни людей, их моральное совершенствование связаны с коренным изменением государственной системы. На первый план Бентам выдвинул географические и расовые факторы, которые якобы и определяют неизменные качества тех или иных общественных групп. Учение Гельвеция объективно содействовало революционному ниспровержению феодального строя и замене его исторически более прогрессивным буржуазным обществом. Утилитаризм Бентама и объективно и субъективно был призван защитить буржуазно-эксплуататорские отношения от поднимавшегося революционного движения рабочего класса. Это учение было насквозь консервативным, враждебным всякому общественному прогрессу. Проповедью ничтожных реформ и филантропии Бентам и другие буржуазные лжегуманисты пытались сохранить и укрепить капиталистическое рабство, отвлечь массы от революционной борьбы за свое освобождение.

Гельвеций наивно полагал, что общественный строй, идущий на смену феодализму, навсегда покончит с нищетой, со всеми формами насилия, с тюрьмами и полицией. Бентам, этот «трезвый и расчетливый» буржуа, был озабочен лишь тем, чтобы усовершенствовать буржуазную государственную машину, судопроизводство, полицию, все рычаги подавления и порабощения трудящихся масс. Недаром он снискал славу «теоретика» тюремного дела и брался консультировать строительство «усовершенствованных» тюрем не только у себя на родине, но и в далекой царской России.

Гельвеций был убежденным противником вымыслов о превосходстве одной расы над другой. Именно в этой связи он вел принципиальную борьбу против учения Монтескье о влиянии климата и почвы на образование умственных и моральных качеств людей. «Ученик» же Гельвеция Бентам, понимая «неудобство» идей своего «учителя», открыто становится в этом вопросе на сторону Монтескье и существенно «углубляет» в его наследстве все, что могло бы послужить расовой мистике — оружием английской колонизаторской политики. В полном созвучии с писаниями Гобино и других расистов Бентам безапелляционно заявляет, что расовое происхождение навсегда обуславливает не только физические, но и умственные особенности человека.

Утилитаризм Гельвеция подвергся дальнейшей вульгаризации и приспособлению к классовым интересам реакционной английской буржуазии в работах Джемса Стюарта Милля. Последнего шокировали даже отдельные, достаточно лицемерные сентиментальные фразы Бентама о симпатии, о чувстве сострадания и т.п. В полной мере выражая практицизм деловых буржуазных кругов Англии, их черствую

эгоистическую расчетливость и беспощадность к конкуренту, Джемс Милль ополчается против «расслабляющего» гуманизма и филантропии и ратует за последовательный эгоизм.

Несмотря на все старания представить Милля в самом выгодном свете, П.Покровский вынужден отметить: «Эгоизм, и эгоизм грубый, — вот чем в конечном итоге объясняет и к чему сводит Милль-отец все феномены нашей душевной жизни. Первой этической задачей каждого человека, по его мнению, являлся правильный, разумный учет своих интересов. Чем холоднее и расчетливее будет произведен учет, тем лучше. Всякие сентиментальные чувствования только испортят дело»⁴⁴. Покровский, как, впрочем, и небезызвестный Туган-Барановский⁴⁵, чрезмерную жесткость утилитаризма Милля пытался объяснить личными чертами характера последнего, его склонностью к мрачной меланхолии, сплину и т.п. В действительности эволюция утилитаристского учения от Гельвеция к Бентаму и от последнего к Миллю и к другим идеологам английской буржуазии была обусловлена, разумеется, не психологическими причинами, а эволюцией самих капиталистических отношений, полным обнаружением их человеконенавистнической сущности.

До поры до времени буржуазия была заинтересована в тщательной маскировке подлинной сущности капиталистического способа производства, и поэтому циничная откровенность идеологов типа Бентама и в особенности Милля должна была казаться ей неуместной и опасной. Идя навстречу этим соображениям господствующего класса, уже Милль пытается «гуманизировать» английский утилитаризм, привести в него струю альтруизма, сблизить его с лицемерной и ханжеской христианской проповедью человеколюбия. В его этике грубый буржуазный эгоизм эмпирически сочетается с фальшивыми славословиями в честь самопожертвования во имя ближнего, с прославлением чувства симпатии и взаимопомощи, короче говоря, с теми этическими явлениями, которые исключаются самим характером капиталистических производственных отношений.

Таков в общих чертах ход эволюции утилитаризма в конце XVIII и в первой половине XIX века, его превращения в идеологическое средство защиты и оправдания капиталистического строя. Утилитаризм был призван подвести «теоретическую базу» под лживую идею о том, что при всех условиях и во все времена человек остается врагом человека, что «война всех против всех» является законом существования человеческого общества. В дальнейшем английский утилитаризм стал опираться в качестве «естественнонаучной» основы на социал-дарвинизм и в значительной степени слился с ним.

С переходом капитализма в империалистическую стадию, характеризующуюся невиданным до того углублением и расширением классовых противоречий, буржуазный утилитаризм принимает новые, более агрессивные формы и выражает неутолимую жажду империалистической буржуазии к новым захватам, ее полную неразборчивость в средствах для удовлетворения своих гипертрофированных

эгоистических вожделений. При всех своих качественных своеобразиях ницшеанство и фашизм, как и современный американско-английский прагматизм — философия капиталистического бизнеса, империалистического грабежа и захватов, сохраняют внутреннюю логическую связь с вульгарным буржуазным утилитаризмом, доводят до логического конца его принципы.

В свете всего сказанного очевидны вздорность и антинаучность попыток буржуазных историков — Кейма, Галеви и многих других — отождествить утилитаризм Гельвеция с утилитаризмом Бентама и Милля, стереть существенные грани, которые имеются между революционным французским мыслителем XVIII в. и теми, кто опозил его учение — идеологами реакционной английской буржуазии конца XVIII и первой половины XIX века.

В «Святом семействе» К.Маркс и Ф.Энгельс в следующих словах охарактеризовали связь философии Гельвеция с утопическим коммунизмом XIX века: «Материализм этот в той именно форме, какую ему придал Гельвеций, возвращается на свою родину, в Англию. Свою систему правильно понятого интереса Бентам основывает на морали Гельвеция, а Оуэн, исходя из системы Бентама, обосновывает английский коммунизм. Француз Кабе, изгнанный в Англию, испытывает на себе влияние тамошних коммунистических идей и, по возвращении во Францию, становится самым популярным, хотя и самым поверхностным представителем коммунизма. Более научные французские коммунисты, Дезамы, Гей и другие, развивают, подобно Оуэну, учение материализма как учение реального гуманизма и как логическую основу коммунизма»⁴⁶.

Эта характеристика, опирающаяся на большой фактический материал, является ключом для понимания преемственной связи между метафизическим материализмом XVIII века и утопическим коммунизмом XIX века. Действительно, как указывает Маркс, Бентам отталкивался от этики Гельвеция, но существенно выхолостил ее исторически прогрессивное содержание и приспособил для обоснования и оправдания капитализма и капиталистической эксплуатации.

Совершенно иное преломление получило учение Гельвеция в творчестве Оуэна. Правда, в первый период своей деятельности Оуэн перенял учение Гельвеция в бентамовском освещении, но в процессе дальнейшей эволюции своих взглядов, совершившейся под непосредственным влиянием классовой борьбы в Англии в первой половине XIX века, Оуэн приходит к выводам, прямо противоположным учению Бентама.

Анализ ранней работы Оуэна — «Об образовании человеческого характера» (1813—1814) — раскрывает тесную связь взглядов автора с французским материализмом. В полном соответствии с принципами материалистического сенсуализма XVIII века Оуэн утверждает, что все идеи имеют свое основание в ощущениях, а последние вызываются внешними вещами, существующими вне и независимо от человеческого сознания. «Знание, — пишет он, — приобретаемое человеком, происходит

от окружающих его предметов и главным образом от примеров и наставлений непосредственных его предшественников»⁴⁷.

Опираясь на аргументацию Гельвеция, Оуэн отвергает существование каких бы то ни было врожденных идей. Правда, в отличие от Гельвеция он признает врожденные склонности и способности у различных людей⁴⁸, но не придает этому факту никакого мистического и спиритуалистического звучания и не берет под сомнение мысль Гельвеция о решающей роли среды в образовании человеческого характера. «Роберт Оуэн, — пишет Энгельс в «Анти-Дюринге», — усвоил учение просветителей-материалистов о том, что человеческий характер является продуктом, с одной стороны, его природной организации, а с другой — условий, окружающих человека в течение всей жизни, и особенно в период его развития»⁴⁹.

Вслед за Гельвецием Оуэн утверждает полную «ковкость» человеческого характера. По его убеждению, характер не является чем-то неизменным, фатально обусловленным наследственными признаками. Оуэн не сомневается, что можно сформировать личность с каким угодно характером, добиться того, чтобы избавить людей от антисоциальных устремлений, сделать их носителями возвышенных моральных качеств: добрыми, сострадательными, трудолюбивыми, мужественными.

Но каковы рычаги переделки человеческого сознания? Подобно Гельвецию, Оуэн отвергает путь «самоусовершенствования», «самоочищения» человека, как путь иллюзорный и неверный. Человек, утверждает он, не создает и не может создать своего характера. «С самых ранних времен, — пишет он, — привыкли думать, что человек образует свой характер сам, независимо от окружающей его обстановки, и что, следовательно, никто, кроме него самого, не отвечает за его свойства и чувства, из которых за одни он заслуживает награды, за другие — наказания»⁵⁰. В этой связи Оуэн решительно отбрасывает религиозно-идеалистический вымысел о свободе воли человека. Воля человека, как и его сознание, утверждает он, детерминирована, причинно обусловлена обстоятельствами, находящимися за ее пределами. Оуэн четко формулирует свою мысль: нельзя воспитать и перевоспитать людей одними нравственными проповедями. Поскольку интеллектуальный и моральный облик зависит от его жизненных обстоятельств, от внешней среды, постольку для изменения человека нужно в первую очередь изменить эту среду.

Возможно ли целенаправленное изменение жизненных обстоятельств людей, в силах ли человек изменить по своей воле и по своему усмотрению социальную среду? Оуэн дает положительный ответ на этот вопрос. Он полон презрения к провиденциальным вымыслам, согласно которым общественная жизнь якобы направляется какими-то сверхъестественными силами и человеку не дано по своему усмотрению изменить «богом определенный» порядок на земле. Оуэн отстаивает мысль, что люди сами делают историю, что история есть выражение воли и сознания людей. Правда, интерпретирует он эту верную мысль с идеалистических позиций. Как и французские материалисты, английский

мыслитель далек от понимания той истины, что производительные силы и производственные отношения, составляющие основу человеческого общества, существуют вне и независимо от человеческой воли и сознания и что люди обретают свободу действия лишь по мере осознания исторической необходимости, объективных законов общественного развития.

В полном единодушии с Гельвецием Оуэн считает, что государственная власть в состоянии придать общественному устройству любую форму. Он даже не предполагает зависимости политики, политических учреждений от материальных условий жизни общества и считает законодателей всемогущей силой. «...Всякому обществу, — пишет Оуэн, — с помощью надлежащих средств можно придать какой угодно характер, начиная с лучшего и до худшего, с самого невежественного и до самого развитого. Средства к тому в значительных размерах находятся во власти и под контролем лиц, имеющих влияние на дела человечества»⁵¹.

Итак, «ковкостью» обладает не только человеческая личность, но и среда, ее формирующая. Задача, согласно Оуэну, сводится к тому, чтобы выработать разумный план переустройства человеческого общества, так организовать жизненные условия людей, чтобы избавить их от необходимости быть испорченными и порочными, склонными ко злу и преступлениям.

Защищая мысли Гельвеция и его итальянского последователя Бекария, Оуэн пишет: «Неправильно было бы думать, что нельзя предупредить вредные и преступные действия или что нельзя привить в самых широких размерах разумные привычки подрастающему поколению. Вина за преступный характер лежит не на индивидуе, а на системе, среди которой он воспитался. Уничтожьте обстоятельства, содействующие созданию преступных характеров, — и преступлений больше не будет; замените их обстоятельствами, рассчитанными на создание привычек к порядку, регулярности, воздержанности, труду, — и человек будет обладать этими качествами»⁵².

Осмысливая задачи целесообразного переустройства общественной жизни, Оуэн все так же, как и французские материалисты, апеллирует к «природе человека». «Человеческая природа, — говорит он, — за исключением мелких различий, встречающихся во всех сложных явлениях природы, везде одна и та же»⁵³. Стремление к личному интересу является существенной чертой человека, могущественным побудительным мотивом всех его действий. Никакими уговорами и проповедями, говорит Оуэн, нельзя вызвать безразличие людей к своему благу, нельзя убить в них эгоистическое чувство. Желание счастья есть общий принцип жизни: «Человек рождается с желанием достигнуть счастья, и это желание — первоначальная причина всех его действий — сохраняется в течение всей его жизни и на общеупотребительном языке называется своекорыстием»⁵⁴.

Всякое осуждение эгоистических побуждений и обусловленных ими человеческих страстей Оуэн считает бесцельным, лицемерным и

вредным для общественного развития. Задача, утверждает он, заключается в том, чтобы сочетать личный интерес с общественным, дать людям понять и на практике ощутить, что во имя своих же собственных интересов они должны содействовать счастью других. Оуэн уверен, что можно «увеличивать свое индивидуальное счастье, только деятельно способствуя увеличению и распространению счастья окружающих» и что «этот принцип не допускает ни исключений, ни ограничения»⁵⁵.

Но как достичь сочетания личного интереса с общественным? Возможно ли осуществить эту задачу только с помощью просвещения, моральной проповеди? Следуя за Гельвецием и Гольбахом, Оуэн отрицательно отвечает на этот вопрос. Разрешение названной задачи он связывает с изменением социальной среды, с установлением таких законов, которые вынуждали бы граждан во имя своих, интересов быть добродетельными, т.е. сочетали, бы свои интересы с интересами других. Значение разума, согласно Оуэну, как раз и заключается в открытии этих мудрых законов, государственного устройства.

Нетрудно заметить, что до сих пор рассуждения Оуэна полностью совпадают с учением французских материалистов. Расхождения начинаются тогда, когда нужно определить характер общественных преобразований, необходимых для гармонического сочетания личного интереса, с общественным, для создания общественно-политических предпосылок возрождения и: облагораживания рода человеческого.

Мы знаем, что Гельвеций видел решение этой задачи в упразднении феодального государства, в победе «идеального строя», за которым скрывалось идеализированное буржуазное общество. Но во времена, когда жил и трудился Оуэн, буржуазное общество давно уже существовало и успело обнаружить все свои «идеальные» черты. Именно капитализм обрекал на нищету массы людей, тяжкая судьба которых заставляла Оуэна искать выхода из растущего социального хаоса, помышлять о новом общественном устройстве.

Следует отметить, что в период, когда была написана работа Оуэна «Об образовании человеческого характера», он еще не пришел к полному отрицанию капиталистического строя. Он был еще далек от коммунизма и, говоря об изменении социальной среды для изменения людей к лучшему, имел в виду лишь реформирование буржуазного общества. Под изменением социальной среды Оуэн подразумевал тогда создание более сносных условий жизни людей, повышение оплаты рабочим, предоставление им здоровых жилищ, организацию их досуга, распространение знаний среди рабочих, обучение их детей и т.п. Ему кажется, что эти мероприятия приведут к преобразованию сознания и моральных представлений рабочих, сделают пролетариев счастливыми и довольными своей участью.

Не ограничиваясь теоретическими рассуждениями, Оуэн попытался осуществить свои взгляды на практике. В качестве управляющего большой бумагопрядильной фабрикой в Нью-Ланарке (Шотландия) он осуществил ряд мер по улучшению жизненных условий рабочих.

По мере обострения в Англии классовой борьбы, нарастания нищеты рабочих масс Оуэн начинает понимать всю иллюзорность реформирования капитализма, облегчения участи рабочего класса в условиях существования частной собственности, эксплуатации и социального неравенства. Теперь он совершает переход от идей «улучшения» капитализма к его отрицанию, к идее коммунистической организации общества. «Переход к коммунизму, — пишет Энгельс, — был поворотным пунктом в жизни Оуэна. Пока он выступал просто как филантроп, он пожинал только богатство, одобрение, почет и славу. Он был популярнейшим человеком в Европе. Его речам благосклонно внимали не только его собратья по общественному положению, но даже государственные деятели и монархи. Но как только он выступил со своими коммунистическими теориями, дело приняло другой оборот»⁵⁶. Оуэн отлично понимал все последствия шага, который делал. Действительно, очень скоро буржуазия изгнала его из своей среды, а буржуазная пресса предала забвению. Потеряв все свое состояние в результате неудачных социально-утопических экспериментов в Америке, Оуэн не пал духом. Он связал свою судьбу с рабочим движением и с большим вдохновением, энергией и самоотверженностью продолжал бороться в его рядах.

Поворот, совершенный Оуэном, означал не только решительный разрыв со взглядами буржуазных реформаторов типа Бентама и Милля, но и существенное расхождение с социально-политическими воззрениями французских материалистов XVIII века. Если французские просветители основывали будущий «идеальный» строй на принципе частной собственности, то Оуэн решительным образом восстал против этого принципа. В «Книге нового нравственного мира» он прямо заявляет, что «частная собственность не только была и есть по сие время причиной бесконечных преступлений и бедствий для человеческого рода, она является основной причиной порчи человеческого характера»⁵⁷.

Если Гельвеций в утрате собственности видел причину морального «вырождения и падения» личности и благословлял усилия человека, направленные на приобретение собственности, то Оуэн в самых решительных выражениях отвергал «облагораживающую» роль частной собственности. По его убеждению, частная собственность вызывает в человеке «гордость, тщеславие, несправедливость, стремление к угнетению себе подобных... Она ограничивает его идеи маленьким, узким кругом его собственной личности, мешает его уму воспринимать взгляды широкие и благодетельные для всего человеческого рода... Она ограничивает человеческий ум его личным «Я» и его ничтожными переживаниями»⁵⁸.

Если Гельвеций и Гольбах считали частную собственность условием социального мира, залогом порядка, то Оуэн, напротив, видел в частной собственности яблоко раздора, источник вражды и ненависти между людьми. «Частная собственность, — писал он, — является постоянной причиной разъединения в обществе, неисчерпаемым источником лжи и обмана между людьми... Она была причиной войны в продолжение всех

веков и побудительной причиной частых убийств. Она теперь единственная причина бедности и ее бесконечных преступлений и бедствия на всем свете. Она столь же несправедлива в принципе, как нелепа на практике».

С такой же непримиримостью разоблачает Оуэн основанное на частной собственности социальное и имущественное неравенство, считая его важнейшим свидетельством аморальности буржуазного общества. В прямую противоположность французским материалистам, которые полагали имущественное неравенство важнейшей предпосылкой для реализации взаимной пользы и использования, стимулом для соревнования и т.п., Оуэн требует полного упразднения всех форм общественного неравенства. «Для тех, — пишет он, — кто понимает сущность человеческой природы, должно быть ясно, что мир, единение, постоянное благоденствие и счастье не могут быть установлены, пока существует неравенство среди людей в состоянии и воспитании. Неравенство будет по необходимости постоянным источником недовольства, беспокойства и возбуждения до тех пор, пока оно вследствие нашего невежества будет продолжаться»⁵⁹.

Оуэн высказывает правильную догадку о причинах общественного неравенства. Он полагает, что неравенство было обусловлено слабым развитием производительных сил, отсутствием возможности создания изобилия, необходимого для равного удовлетворения потребностей людей. «До последних открытий, изобретений, и усовершенствований в области науки и искусства, в особенности открытий и изобретений в области механики и химии, равенство в состоянии и воспитании было неосуществимо. Ручной труд без помощи великих научных сил (scientific powers) не мог производить богатства и создавать досуг, необходимые для установления равенства в состоянии и наилучшем воспитании»⁶⁰.

Оуэн отвергает нелепые человеконенавистнические вымыслы Мальтуса и его подголосков, которые для оправдания капитализма пытались обусловленные им бедствия трудящихся объяснить ростом народонаселения. Опираясь на данные об огромном росте производительности труда, Оуэн утверждает, что создаваемых благ вполне достаточно, чтобы с лихвой удовлетворить жизненные потребности народных масс, добиться установления имущественного равенства. И если эти массы, несмотря на изобилие создаваемых благ, влачат нищенское существование, то повинна в этом капиталистическая система, присвоение незначительным числом предпринимателей львиной доли производимых ценностей.

Теперь, говоря о коренной перестройке социальной среды, Оуэн подразумевает установление коммунистического строя, общественную собственность на орудия и средства производства, социальное и имущественное равенство, уничтожение классов, равноправие в воспитании и образовании, равенство между народами и т.д. Он выдвигает требование уничтожения противоположности между городом и деревней, защищает идею превращения государства в простой аппарат по управлению производством. Только общество, организованное на этих

началах, утверждает Оуэн, сделает бессмысленным и бесцельным индивидуализм и эгоизм, вражду и ненависть между людьми, покончит с пороками и преступлениями, наделит людей возвышенными нравственными убеждениями, сделает их добрыми и отзывчивыми. Только коммунистическое общество гармонически свяжет личный интерес с общественным, создаст предпосылки всестороннего развития личности.

Таким образом, отталкиваясь от основных принципов Гельвеция и Гольбаха, Оуэн вкладывает в эти принципы новое содержание, находит совершенно иные пути решения задач, поставленных французским материализмом XVIII столетия.

Одновременно следует указать, что во многом Оуэн и его последователи не сумели пойти дальше французских материалистов и продолжали в той или иной мере разделять их иллюзии и заблуждения. Достаточно отметить, что Оуэн вслед за французскими материалистами стоял на позициях идеалистического понимания общественной жизни считал развитие человеческого разума движущим началом исторического процесса. В полном соответствии с этой идеалистической методологией Оуэн выводил необходимость победы коммунистического общества не из анализа социально-экономических отношений, объективных закономерностей развития капиталистического общества, его неразрешимых, все более углубляющихся противоречий, а из велений разума и справедливости. Он оказался не в состоянии понять, что развитие капиталистических отношений неминуемо подготавливает социально-экономические и политические предпосылки для победы коммунистического общества. По примеру французских материалистов Оуэн необходимость установления более прогрессивного общественного строя обосновывал этическими соображениями, необходимостью победы разума над невежеством, истины над ложью.

Из этой неверной, идеалистической посылки следовали столь же неверные, утопические представления о путях утверждения коммунистического строя. Вслед за французскими материалистами Оуэн связывает осуществление своих идеалов с волей «мудрых и справедливых» правителей, которые, осознав всю целесообразность предлагаемых им, Оуэном, реформ, возьмутся за их осуществление. Не случайно «Книга о новом нравственном мире» начинается обращением автора к... английскому королю. От коронованных особ, от капиталистов Оуэн ожидает уничтожения частной собственности и установления коммунистических порядков.

Само собой разумеется, что, находясь в плену этих заблуждений, английский утопист исключал мысль о насильственном свержении капиталистических порядков. До конца своей жизни Оуэн не понял исторической миссии рабочего класса как могильщика капитализма. Он отрицал классовую политическую борьбу и ратовал за мирное достижение цели. На вопрос о том, как добиться разумного воспитания людей, если этому препятствует неразумная социальная среда, Оуэн отвечал: «Только одним путем. Не поспешным и насильственным разрушением этих неразумных установлений старого, невежественного,

аморального и несчастного мира... но постепенным, мирным... введением нового, научного и возвышенного сочетания внешних установлений...»⁶¹

Исходя из идеалистических и метафизических представлений о сущности исторического процесса, абсолютизируя роль разума, Оуэн переоценивал значение идеологической борьбы. Отсюда, между прочим, и общая с Гельвецием переоценка роли борьбы против религии, которая превращается Оуэном чуть ли не в решающее условие победы коммунизма. На вопрос, почему коммунистическая организация общества, несмотря на бесспорные преимущества, не введена «во всемирную практику в продолжение всех предшествовавших веков», идеалист Оуэн отвечает: «Друзья мои, я вам открою, что единственной причиной, которая вам до сих пор препятствовала даже понять, что такое истинное счастье, были заблуждения, соединенные с основными взглядами каждой религии и внедрившиеся до сих пор в души людей... Благодаря заблуждениям этих религиозных систем человек сделался слабым, глупым животным, неистовым ханжой и фанатиком или жалким лицемером. Если бы свойства такого характера были занесены не только в проектируемые (коммунистические. — Х.М.) поселки, но в самый рай, то рай перестал бы существовать»⁶². Подобно французским просветителям XVIII в., Оуэн не мог понять, что религия, которую он столь остро и ярко критиковал, сама является продуктом общественных отношений и не может играть решающей роли в установлении или упразднении того или иного общественного строя.

Если в одном случае, отдаляясь от идеалистических представлений французских материалистов XVIII века, Оуэн искал причину страданий и бедствий людей в имущественных отношениях, основанных на принципе частной собственности, то в другом, следуя идеалистическим традициям, он видел в религии основу господствующего в обществе зла. Эти плохо согласующиеся между собой утверждения были частной формой выражения более общего противоречия, от которого не сумели избавиться ни французские материалисты, ни следовавший за ними Оуэн. Мы имеем в виду известную «антиномию», согласно которой взгляды людей определяются социальной средой, но одновременно сама эта среда есть продукт взглядов людей. Как французские материалисты, так и Оуэн не сумели пойти дальше установления взаимодействия между средой и личностью и в конечном счете превращали личность, ее сознание в решающую пружину общественного развития, в фактор, определяющий характер социальной среды.

С одной стороны, Оуэн утверждает, что капиталистические отношения препятствуют разумному воспитанию людей, преобразованию их интеллектуального и морального облика, с другой — наличие высокого сознания и возвышенной морали он считает не переменным и решающим условием для перехода от капитализма к коммунизму. Отбрасывая идею революционной политической борьбы рабочего класса против капитализма, в процессе которой осуществляется постепенное освобождение людей от «мерзостей и грязи» старого эксплуататорского

мира, Оуэн считал интеллектуальное и моральное воспитание предварительным условием победы коммунизма.

Вскрывая научную несостоятельность этих идеалистических представлений Оуэна и других утопических социалистов и коммунистов, Ленин писал: «Старые социалисты-утописты воображали, что социализм можно построить с другими людьми, что они сначала воспитают хороших, чистеньких, прекрасно обученных людей и будут строить из них социализм»⁶³.

Созерцательность — отличительная черта домарковского материализма — наложила свою печать на всю систему взглядов Оуэна и выразилась у него в полном непонимании революционной практики, являющейся не только средством уничтожения «неразумной» и несправедливой социальной среды, но и решающим условием избавления людей от пережитков и предрассудков, рожденных на почве капиталистических отношений. Указывая на это наиболее уязвимое место метафизического материализма и утопического социализма, Маркс писал: «Материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и измененного воспитания, — это учение забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан. Оно неизбежно поэтому приходит к тому, что делит общество на две части, одна из которых возвышается над обществом (например, у Роберта Оуэна).

Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только как революционная практика»⁶⁴.

Действительно, превращая воспитание в предварительное условие победы коммунизма, Оуэн не мог сказать, откуда в условиях капитализма должна взяться та возвышающаяся над обществом часть «хороших, чистеньких, прекрасно обученных людей», от просветительной деятельности которой зависит судьба коммунизма. Оставалось также необъяснимым, почему правители, сановные особы, капиталисты должны вопреки их личным интересам проникнуться горячей симпатией к коммунизму и его осуществить. Нетрудно видеть, что, много сделав для разоблачения капиталистических порядков, высказав ряд гениальных догадок о существовании грядущего коммунистического общества, Оуэн в силу исторически сложившихся обстоятельств оказался совершенно беспомощным в поисках реальных, научно обоснованных путей и методов достижения коммунистического общества.

Влияние французского материализма XVIII века можно отчетливо проследить в трудах и других утопических коммунистов — Этьена Кабе, Теодора Дезами, Огюста Бланки, Жюль Гей.

Плеханов правильно указывал, что учение Дезами «яснее всякого другого показывает, как тесна была идейная связь французских социалистов-утопистов, и особенно их левого крыла — коммунистов, с французскими материалистами XVIII века. Дезами опирается преимущественно на Гельвеция, которого он называет мужественным

новатором и бессмертным мыслителем»⁶⁵. Действительно, в отличие от Сен-Симона и Фурье Дезами, как, впрочем, и Огюст Бланки⁶⁶, питал глубокое уважение к материалистической и атеистической философии XVIII века, хотя и более решительно, чем социалисты-утописты, отмежевывался от социально-политических идеалов Дидро, Гельвеция и Гольбаха.

Материя, согласно Дезами, – единственная, вечная и бесконечная субстанция. Дезами прочно усвоил одно из решающих положений материализма XVIII века – о единстве материи и движения. Материя, утверждал он, не нуждается ни в каких посторонних сверхъестественных силах, чтобы прийти в движение, в состояние активности, находиться в непрерывном процессе соединения и разложения, развития и изменения. Столь же прочно усвоил Дезами и учение французских материалистов XVIII века о единстве материи и сознания, о невозможности существования сознания вне и независимо от материи.

Из философского материализма Дезами делал прямые атеистические выводы и применял их для обоснования необходимости коммунизма. Если нет бога, потустороннего мира, загробного воздаяния, рассуждал Дезами, то отсюда следует, что человек должен рассматривать землю как свою единственную обитель, постараться навести порядок в этой земной жизни, именно здесь создать рай, идею которого религия в угоду угнетателям перенесла на небо. Если нет бога и божественного предначертания, то люди должны рассчитывать только на свои собственные силы и разум для преобразования общественной жизни.

Опираясь на французский материализм и атеизм XVIII века, Дезами и Бланки стараются избавиться социалистическую и коммунистическую доктрину от всех спиритуалистических наслоений. Одним из существенных признаков слабости и непоследовательности учений Сен-Симона, Фурье и в особенности их учеников они считают наличие в этих учениях религиозных идей.

В борьбе против идеализма и религии Дезами отстаивает принцип действительного человека, борющегося за свое счастье, за удовлетворение своих материальных и духовных потребностей. Появляясь на свет, утверждает Дезами вслед за Гельвецием, человек не обладает ни талантами, ни пороками, ни добродетелями; он имеет лишь способности и потребности, испытывает непрерывное воздействие внешней среды.

Дезами высмеивает попытки осудить себялюбие людей, их страсти. «Себялюбие, – пишет он, – есть совокупность всех наших побуждений. Оно является стволем древа страстей, а последние суть его ветви; себялюбие имеет свой необходимый корень в чувствительности»⁶⁷. Интерес приводит в движение личность и массы, утверждает Дезами, следуя за Гельвецием. Эту же идею отстаивает и Бланки.

Но если нельзя подавить себялюбие, интерес, страсти, рассуждает Дезами, то следует сделать так, чтобы они содействовали общему счастью. Нужно, повторяет он одну из основных мыслей Гельвеция, создать такие общественные условия, которые исключали бы зло, за-

ставляли бы людей, преследуя свои личные интересы, содействовать всеобщему интересу. «Вся суть морали, – пишет он, – заключается в знании той истины, что сумма наших страстей должна настолько соответствовать общественному интересу, чтобы личность была вынуждена поступать добродетельно»⁶⁸.

Как и у других утопических социалистов и коммунистов, коренные расхождения Дезами с французским материализмом XVIII века возникают в вопросе о характере общественного строя, способного гармонически связать личный интерес с общественным. Таким строем не может быть частнособственнический строй, который, по глубокому убеждению Дезами, приводит к резкому обострению всех частных интересов.

Дезами довольно близко подходит к правильному пониманию антагонистической природы классовых взаимоотношений при капитализме и исключает мысль о возможности примирения интересов угнетателей и угнетенных. Как и Оуэн, Дезами не только защищает необходимость упразднения частной собственности и установления коммунистического общества, основанного на общественной собственности, но и в отличие от Сен-Симона, Фурье и Оуэна осуществление этой великой задачи не мыслит без политической борьбы, без насильственной революции. На этих же позициях стоял и Огюст Бланки.

Трудно не видеть значение Дезами, Бланки и их единомышленников в развитии более зрелых коммунистических идей, отразивших дальнейшее углубление противоречий капиталистического общества, постепенную консолидацию сил рабочего класса и рост его классового самосознания. Но вместе с тем следует отметить несостоятельность попыток представить дело таким образом, будто Бланки и Дезами сумели стать на почву научного коммунизма.

Бланки и Дезами обладали весьма отрывочными познаниями в области политической экономии. Им не удалось раскрыть сущность капиталистического способа производства, осмыслить объективные законы его развития, обнаружить тайну капиталистической прибавочной стоимости. Вот почему эти мыслители-революционеры должны были обосновывать необходимость перехода от капитализма к коммунизму опять-таки этическими соображениями добра и справедливости. Не сумев познать закономерности развития капиталистической экономики, понять научную теорию классовой борьбы и историческую неизбежность диктатуры пролетариата, Бланки и Дезами подменяли идею пролетарской революции организацией заговоров небольших, оторванных от широких трудящихся масс групп революционеров.

Социально-политические идеалы Дезами и Бланки не имели, таким образом, ничего общего с социально-политическими идеалами французского материализма XVIII века. В то же время их философские, теоретико-познавательные взгляды в основном не выходили из рамок старого метафизического материализма, хотя и содержали ряд диалектических моментов. И Дезами, и Бланки значительно приблизились к материалистическому пониманию истории. Однако

окончательно сойти с позиций исторического идеализма они не сумели. Этот идеализм сказывался во всех важнейших программных и тактических установках Бланки и Дезами. Достаточно, например, указать на типично идеалистическое понимание ими роли идеологических форм, и в особенности философии и религии, в общественной жизни. «Миром правит философия», — писал Бланки.

Точно так же, в духе идеалистического просветительства XVIII века, Бланки и Дезами превращали спиритуализм и религию в решающие тормозы общественного прогресса. Им казалось, что преодоление религиозного и спиритуалистического мировоззрения является определяющим условием перехода от капитализма к коммунизму и что, пока сознание народа не освобождено от спиритуалистических и религиозных предрассудков; бессмысленно рассчитывать на его революционную деятельность. В «Программе коммунаров-бланкистов» Энгельс подверг резкой критике эту абсолютизацию роли религии, доведенную до абсурда последователями Бланки.

То же самое идеалистическое понимание исторического процесса, роднящее взгляды Дезами и Бланки с социологическими воззрениями французских материалистов XVIII столетия, обнаруживается в переоценке ими роли личности в истории, в игнорировании деятельности народных масс в развитии общества. Эти идеалистические заблуждения как раз и явились теоретической основой ошибочной заговорщицкой тактики бланкистов.

Таким образом, не только утопический социализм Сен-Симона и Фурье, но и утопический коммунизм Оуэна, Дезами, Бланки и их последователей отталкиваются в идейном отношении от французского материализма XVIII века. Из основных посылок этого материализма утопические социалисты и коммунисты сделали выводы, которые не могли быть сделаны идеологами французской дореволюционной буржуазии. Но, подвергнув принципиальной критике социально-политические взгляды французских материалистов XVIII века, решительно отказавшись видеть в капитализме что-либо напоминающее «идеальный строй», утопические социалисты и коммунисты остались в основном в пределах той методологии, которой придерживались Гельвеций и Гольбах, т.е. в пределах исторического идеализма. Это обстоятельство не могло не способствовать тому, что защищаемые ими социализм и коммунизм носили утопический, ненаучный характер.

Если материализм, как утверждает Маркс, является логической основой коммунизма, что неоспоримо, то столь же несомненно, что домарксовский материализм может стать логической основой лишь ненаучного, утопического коммунизма.

Вот почему в новой исторической обстановке, в новых условиях борьбы пролетариата, создавая теорию научного коммунизма, основоположники марксизма не могли довольствоваться ни французским материализмом, ни родственным ему материализмом Фейербаха. — Они подвергли старый материализм самой резкой и принципиальной критике

за его созерцательность и неспособность охватить область общественной жизни.

Взяв из этого материализма лишь его «основное зерно» и развив его в соответствии с достижениями современной им науки, в соответствии со специфическими целями и задачами революционного пролетариата, Маркс и Энгельс создали диалектический материализм, из которого, как из своей теоретической основы, непосредственно вытекает научный коммунизм.

1 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.2, с.147 (примечание).

2 Там же, с.145.

3 Там же.

4 Там же, с.145.

5 Там же, с. 145—146.

6 Ленин В.И. Полн.собр.соч., т.29, с.28.

7 Там же, с.31—32.

8 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.20, с. 16.

9 Там же. с.267—263.

10 Там же, с.268.

11 Ленин В.И. Полн.собр.соч., т.23, с. 46.

12 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.20, с.269.

13 Сен-Симон. Собр.соч. М.—Пг., 1923, с. 359.

14 Фурье Ш. Избр. соч., т.1. М., 1938, с.207.

15 Там же, с. 273—274.

16 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.2, с. 146.

17 Плеханов Г.В. Соч., т.XVIII, М.—Л., 1928, с.89.

18 Keim A. Helvetius, sa vie et son oeuvre. Педантично выясняя влияние идей Гельвеция на Бентама, Джона Стюарта Милля, Спенсера и даже на... Шопенгауэра и Ницше, автор обходит молчанием роль философии Гельвеция в формировании взглядов Сен-Симона, Фурье и Оуэна.

19 «Diderot» par Joseph Reinach. Paris, 1894.

20 Morley J. Baron Holbach's «System of Nature». Paris, 1887.

21 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.7, с.17.

22 См. Плеханов Г.В. Соч., т.XVIII, с.87.

23 Фурье Ш. Избр.соч., т.1, с.41.

24 Там же, с.45.

25 См. Изложение учения Сен-Симона. М.—Пг., 1923. с.XV.

26 Сен-Симон. Собр.соч., с.18.

27 Там же, с.177.

28 Там же, с.193.

29 Фурье Ш. Избр.соч., т.1, с.41.

30 Сен-Симон. Собр.соч., с.38.

31 Фурье Ш. Избр.соч., т.1, с.95—96.

32 Там же, с.105.

33 Там же.

34 Сен-Симон. Собр.соч., с.69.
35 Фурье Ш. Избр.соч., т.1, с.47.
36 Изложение учения Сен-Симона, с.54.
37 Фурье Ш. Избр.соч., т.1, с.42.
38 Там же, с.37.
39 Плеханов Г.В. Соч., т.XVIII, с. 126.
40 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.23, с.623 (примечание).
41 См. там же, с.624 (примечания).
42 Цит. по: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.2, с. 148.
43 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.23, с.187.
44 Покровский П. Бентам и его время. Пг., 1916, с.524—525.
45 См. Туган-Барановский М. Д.С.Милль. СПб, 1892, с.12—13.
46 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.2, с.146.
47 Оуэн Р. Об образовании человеческого характера (Новый взгляд на общество). СПб., 1893, с.107.
48 «Эти наклонности и способности, — пишет Оуэн, — не бывают совершенно одинаковы даже в двух личностях; отсюда разнообразие талантов и разные впечатления, называемые любовью или отвращением, какие производят на разных лиц одни и те же предметы, и те различия, которые существуют между людьми, развившимися при одинаковых, по-видимому, обстоятельствах» (Об образовании человеческого характера, с.107).
49 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.20, с.272.
50 Оуэн Р. Об образовании человеческого характера, с.84—85.
51 Там же, с.18.
52 Life of R.Owen, written by himself, v.1. London, 1857—1858, p.283.
53 Оуэн Р. Об образовании человеческого характера, с.141.
54 Там же, с.106.
55 Там же, с.22.
56 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.20, с.274
57 Owen R. The Book of the New Moral World, v.VII, p.24.
58 Там же.
59 Там же.
60 Там же.
61 Там же, v.III, p.45.
62 Из речи Р.Оуэна на митинге в «Лондонской таверне» 22 августа 1817 года («The Life of Robert Owen written by himself, v.2. London, 1857—1858, p.115).
63 Ленин В.И. Полн.собр.соч., т.38, с.53.
64 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.3, с.2.
65 Плеханов Г. В. Соч., т. XVIII, с. 67.
66 Разоблачая клеветнические выпады спиритуалистов против материализма и атеизма XVIII столетия, Бланки заявлял, что Дидро, Гельвеций, Гольбах и Ламетри «были наиболее благородными и возвышенными личностями своей эпохи».
67 Dezamy T. Code de la communaute. Paris, 1842, p.112.
68 Там же, с.261.

В.Волгин. Очерки истории социалистических идей с древности до конца XVIII в.
http://enlightment2005.narod.ru/science/volg_soc4.pdf

В.Волгин. Очерки истории социалистических идей. Перв.половина 19 в.
<http://vive-liberta.narod.ru/biblio/volgin7.pdf>

В.Волгин. Сен-Симон и сенсимонизм
http://vive-liberta.narod.ru/biblio/volgin_s-simon.pdf

В.Волгин. Французский утопический коммунизм: к 200-летию со дня рождения Гракха Бабефа
http://narod.ru/disk/8863360000/volgin_soc1.pdf.html

В.Волгин. Этьен Кабе
http://narod.ru/disk/19222487000/volgin_cabet.pdf.html

Г.Кучеренко. Сен-симонизм в общественной мысли XIX в.
http://vive-liberta.narod.ru/biblio/stsimon_kucherenko.pdf

М.Домманже. Бланки
http://narod.ru/disk/9664864000/blanqui_dommanje.pdf.html

Изложение учения Сен-Симона (лекции Базара, Анфантена, Родрига)
<http://vive-liberta.narod.ru/doc/st-simon.pdf>

Теодор Дезами. Кодекс общности
http://vive-liberta.narod.ru/doc/t-dezamy_code-comm.pdf

Библиография

- Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2.
Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3.
Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4.
Маркс К. Классовая борьба во Франции. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 7.
Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 8.
Маркс К. Гражданская война во Франции. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 17.
Энгельс Ф. Положение рабочего класса в Англии. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2.
Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 19.
Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20.
Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21.
Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч., т. 18.
Ленин В. И. Три источника и три составных части марксизма. — Полн. собр. соч., т. 23.
Ленин В. И. Государство и революция. — Полн. собр. соч., т. 33.
Ленин В. И. О значении воинствующего материализма. — Полн. собр. соч., т. 45.

* * *

- Богуславский В. М. У истоков французского атеизма и материализма. М., 1964.
Волгин В. П. Развитие общественной мысли во Франции в XVIII веке. М., 1977.
Волгин В. П. Французский утопический коммунизм. М., 1960.
Век Просвещения. М.—Париж, 1970.
Вороницын И. П. История атеизма. М., 1930.
«Да скроется тьма!» Французские материалисты XVIII в. об атеизме, религии и церкви. Составитель и автор вступительной статьи проф. Кузнецов В. Н. М., 1976.

Деборин А. М. Очерки по истории материализма XVII—XVIII вв. М.—Л., 1930.

- Дюкро Л. Энциклопедисты. СПб., 1906.
Залманович А. В. Французские материалисты XVIII в. об аморальности религии. Тула, 1970.
Иоаннисян А. Р. Коммунистические идеи в годы Великой французской революции. М., 1966.
История философии, т. I. М., 1957, гл. VII.
Коломиец Т. А. Концепция человека во французском материализме XVIII в. Киев, 1978.
Кузнецов В. Н. Французский материализм XVIII в. М., 1981.
Кузнецов В. Н. Актуальность атеистического наследия французских материалистов. М., 1979.
Лившиц Г. М. Французские просветители XVIII в. о религии и церкви. Минск, 1976.
Нарский И. С. Западноевропейская философия XVIII в. М., 1973.
Ойзерман Т. И. Главные философские направления. М., 1971.
Плеханов Г. В. Очерки по истории материализма. — Соч., т. 8. М., 1923.
Рокэн Ф. Движение общественной мысли во Франции XVIII в. СПб., 1902.
Семенов Ю. В. Французский материализм в его основных отличиях от материализма XVII столетия. — Ученые записки Саратовского гос. ун-та, т. 62. Саратов, 1958.
Федосеев П. Н. Атеизм французских материалистов XVIII в. — Под знаменем марксизма, 1939, № 8.
Французские просветители XVIII в. о религии. М., 1960.
Цебенко М. Д. Французские материалисты XVIII в. и их борьба против идеализма. М., 1955.
Ям К. Е. Формирование научной критики религии во французском просвещении XVIII в. Барнаул, 1972.

* * *

- Antoine Adam. Le mouvement philosophique dans le première moitié du XVIII siècle. Paris, 1967.
Adamski J. Secrety wieku Oswiecenia. Krakow, 1969.
Belin J. P. Le mouvement philosophique en France de 1748 à 1789. Paris, 1913.
Brandes F. Au siècle des lumières. Paris, 1970.
Callot E. La philosophie de la vie au XVIII siècle. Paris, 1965.
Cassirer E. Philosophie der Aufklärung. Tübingen, 1932.
Damiron Ph. Memoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII siècle, v. I—III. Paris, 1858.
Deprun J. La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII siècle. Paris, 1979.
Durant W. and A. The age of Voltaire. New York, 1965.
Etudes sur le XVIII siècle, v. VIII. Editées par R. Mortier et H. Hasquin. Bruxelles, 1981.
Ewald O. Die französische Aufklärungsphilosophie. München, 1924.
Goyart F. La philosophie des lumières en France. Paris, 1972.
Grundpositionen der französischen Aufklärung, Berlin, 1955.
Gusdorf G. Les principes de la pensée au siècle des Lumières. Paris, 1971.
Gusdorf G. Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières. Paris, 1971.

Hazard P. La pensée européenne au 18 siècle de Montesquieu à Lessing. Paris, 1964.

Keohane N. Philosophy and the state in France: From the Renaissance to the Enlightenment. New York, 1970.

La Harpe J. F. Philosophie du dix-huitième siècle, t. 1. Paris, 1818.

Les matérialistes français de 1750 à 1800. Textes choisis et présentés par R. Desné. Paris, 1965.

Materialistii francezi diu veacul al XVIII-lea. Introd. de C. I. Rulian. București, 1954.

Mornet D. Les origines intellectuelles de la révolution française (1715—1789). Paris, 1954.

Mousnier R. et Labrousse E. Le XVIII siècle — l'époque des «Lumières». Paris, 1963.

Rolland R., Maurois A. and Héribot E. French thought in the eighteenth century. New York, 1953.

Schröder W. u. a. Französische Aufklärung: Bürgerliche Emanzipation. Leipzig, 1979.

Schnelle K. Aufklärung und klerikale Reaktion. Berlin, 1963.

Soury J. Bréviaire de l'histoire du matérialisme. Paris, 1881.

Spink J. French free-thought from Gassendi to Voltaire. New York, 1969.

Vianu E. Moralisti francezi. București, 1963.

Wade J. O. The clandestine organization and diffusion of philosophy ideas in France from 1700—1750. New York, 1967.

Wahl J. Tableau de la philosophie française. Paris, 1962.